

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
КАФЕДРА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

# РЕ-АКТУАЛИЗАЦИЯ АНТИЧНОСТИ В ПОСТМОДЕРНЕ

Специальность 030101 – Философия

Выпускная квалификационная работа  
соискателя на степень бакалавра  
**Мешкового Егора Олеговича**

Научный руководитель:  
к. филос. н., ст. преп. **Коротков Д. М.**

Санкт-Петербург

2016

## Содержание

|  |    |
|--|----|
| ВВЕДЕНИЕ.....                                | 3  |
| ГЛАВА 1. Модерн и кризис субъективности..... | 7  |
| 1.1. Общее определение Модерна .....         | 7  |
| 1.2. Этапы становления субъективности .....  | 11 |
| 1.3. Кризис субъективности .....             | 15 |
| ГЛАВА 2. Постмодерн и античность.....        | 31 |
| 2.1. Батай и греки .....                     | 31 |
| 2.2. Бланшо и греки.....                     | 36 |
| 2.3. Делёз и греки .....                     | 46 |
| 2.4. Фуко и греки .....                      | 53 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....                             | 64 |
| СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....                      | 66 |

## ВВЕДЕНИЕ

В настоящей работе производится сравнение античности и состояния постмодерна, в котором, как подсказывает интуиция, античность в некотором отношении возрождается<sup>1</sup>. Для этого нам требуется очертить, что собой представляет состояние постмодерна, по отношению к чему оно *пост*-. Общеупотребительное использование слова «постмодерн» отсылает, как правило, к некоторому состоянию западноевропейской культуры второй половины XX века, а в философском отношении связывается с течением пост-структурализма и всякого рода «смертями» (автора, субъекта и т.д.).

Ум, вообще, склонен делить и объединять предметы, находить сходства и различия, связывать их критериями и заключать в категории, выстраивать таблицами родов и видов. Разбиение того или иного региона, разметка территории флажками поэтому зависит от того, кто размечает и по каким критериям. Так, достаточно условна и всякая историческая классификация. Та историческая система координат, с которой мы, разговаривая об истории европейского бытия, об истории европейской мысли, обычно имеем дело, в достаточной степени сложилась в XIX веке, наследниками которого во многих вопросах мы по необходимости являемся. В этой системе мы очерчиваем отдельно Грецию, в ней мы чертим разграничительные линии, видя в ней времена мифа, времена его эрозии, позднюю эллинистическую Грецию; мы выделяем Рим, в котором появляется христианство – неизбежный предмет всякого разговора о чём угодно европейском. Сама Европа, с позиции лет, распадается на Средние века, Ренессанс, время Новой Европы – расцвета европейской рациональности – иначе называемое им самим Современностью (Модерном). Время, в которое мы живём, хотя и распадается на бесконечное

---

<sup>1</sup> Сразу стоит оговориться. «Возрождение» античности, первый пример которого являет Ренессанс, – это всегда возрождение только подобного, не того же самого. Подобного, пропущенного через определённую оптику. Как в Ренессансе античность возрождается особым образом, особой своей стороной, так и в постмодерне мы имеем дело с её особым ликом

количество частей, определяясь негативно, становится временем после Современности. Будучи следующей за Модерном эпохой, эпоха пост-современности с самого своего начала (вряд ли можно выделить один момент этого «начала», такие движения требуют времени) размывает его, постепенно всё сильнее перекраивая присущие ему матрицы и логику, хотя последние и остаются по наследству, продолжая работать здесь и сейчас. Соответственно, действующая у нас историческая классификация сложилась во времена Модерна, который, ко всему прочему, полагал себя руками Гегеля завершением истории вообще и завершением истории философии в частности. Представляется, что Гегель в некотором отношении правильно понял свою философию как завершение истории философии, а своё время – как завершение истории. Даже если это излишне обширное включение всей истории [цивилизаций] в одну рамку, что-то действительно завершилось. По-видимому, это завершение XXV веков истории, мыслимых как целое, начавшихся в тот момент, когда Солон сказал, что всё своё носит с собой, а Фалес, что всё есть вода.

В свете вышесказанного стоит предложить к использованию и держать в голове ещё одно понимание термина «постмодерн». В этом втором смысле термин указывал бы нам на более длительный временной промежуток, начавшийся после Гегеля и продолжающийся до сих пор (продолжается он или нет – это нам ещё надлежит понять). Для нас важно иметь ввиду (и мы специально это покажем), каким образом то, что принято называть Модерном, в какой-то момент дало сбой, начало размываться и выродилось (с одной стороны – в умонастроении эпохи вообще, с другой – в симптоматичных текстах и симптоматичных мыслителях) в состояние пост-Модерна (которое по необходимости явилось и состоянием анти-Модерна).

Настоящая работа состоит из введения, двух глав и заключения. Поскольку постмодерн является концептуальной и темпоральной антитезой модерна, то в первой главе («Модерн и кризис субъективности») мы даём

общее определение модерна, его временные границы и основные идеи. Здесь же мы говорим об истории понятия «субъекта», его исторических предпосылках, которые мы нашли в античности, Средневековье и Новом времени. Следом мы скажем о ломке «субъекта» на границах Модерна в «тёмном» XIX веке (Хайдеггер), как она осуществляется Ницше, Марксом, Фрейдом и Гуссерлем. Во второй главе («Постмодерн и античность») мы переходим непосредственно к предмету нашего исследования. Мы берём несколько фигур из числа главных представителей постмодерна (Жорж Батай, Морис Бланшо, Жиль Делёз, Мишель Фуко) и смотрим, как античная традиция проявляется в движении их мысли, в их текстах. Либо эти мыслители черпают вдохновение и сюжеты непосредственно в античности, либо античность рассматривается как основание, от которой мыслитель отталкивается, чтобы «прыгнуть» в «глубинные» области.

Нам постоянно требуется иметь в виду ряд вопросов, среди которых: закончился ли Модерн? Перешли ли мы к концептуально новой ситуации — ситуации постмодерна? Если мы живём в постмодерне, то современная ситуация напоминает, с одной стороны, ситуацию, которую Гегель описывал как современную ему (начало XIX века), с другой — ситуацию античности от Афин IV века до н.э. до конца Римской империи<sup>22</sup>, т.е. кризис демократии, кризис классических ценностей.

Ненадуманная актуальность исследования состоит в том, что, просматривая аналогичные нашей исторические ситуации прошлого, мы тем лучше понимаем и ту ситуацию, в которой находимся сами. Кроме того, мыслители античности, как мы имеем возможность их сегодня видеть, — это актуальные (т.е. здесь и сейчас действующие) мыслители, которые подчас актуальнее (т.е. сильнее, мощнее в своих экспликациях), чем мыслители последующих эпох. При этом, как нам кажется, на сегодняшний день есть

---

<sup>22</sup> О раздробленной Германии времён Гегеля, эпохе Рима и исторических параллелях см., например: Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля.

явный недостаток в исследованиях такого специального вопроса, как обращение представителей постмодерна к античности. Попытаться восполнить этот пробел – одна из задач настоящей работы.

## ГЛАВА 1. Модерн и кризис субъективности

### 1.1. Общее определение Модерна

Эпоха вообще выделяется по набору интеллектуальных инструментов, которые она использует; иначе говоря, по способу работы с предметностью. Это идеи, методы, конструкции, принципы. Разные эпохи – это разные наборы интеллектуальных инструментов, или, говоря языком Гуссерля, разные способы данности.

Сам термин «современность» (Модерн) достаточно эффективен для самоопределения, поэтому использовался не в одну эпоху. Христианские теологи называли своё время современностью, противопоставляя его времени язычества (здесь не стоит допускать неточности: *новое время* мыслилось как время пост-истории, время после страшного суда). Возрождение тоже использует термин «современность», чтобы отграничить себя от предшествовавших времён теократии и феодализма.

Говоря о Модерне, уже в смысле времени Новой Европы, можно брать в качестве отправной точки Декарта, поскольку именно у него Модерн оформляется как эпоха со-временности (самой себе). Сюжет Картезия хорошо известен. Радикальное сомнение основной своей задачей видит, вообще говоря, обоснование всей системы наук и всякого возможного знания в первичной самоочевидности Я (*cogito*). Если являющиеся мне феномены иллюзорны, если даже в области эйдетического я не могу вынести верного суждения, если сам мир создан Злым Гением, который заставляет меня ошибиться всякий раз, когда я пытаюсь о чём-либо судить... Даже если так, он, однако, не может заставить меня ошибиться там, где я с ясностью и очевидностью усматриваю, что существую, когда мыслю. Обратное движение, восстанавливающее наличность мира после осуществлённой редукции, вводит фигуру Бога. Он *apriori* не зол, он не вкладывал в меня специальной склонности к заблуждению, он поддерживает моё существование и существование мира.

С одной стороны, Декарт по необходимости мыслит в христианских метриках. Осуществив редукцию до очевидности собственного существования, он тут же включает в построение фигуру Бога, потому что без него нет «доказательства» способности субъекта не обмануться; Бог нужен, чтобы выйти из первой очевидности *cogito* к познанию всего остального-неочевидного. С другой стороны, жест Декарта, выводящий на первый план очевидность самосознания, вместе с собой выводит и иное, нежели христианское, понимание времени: время как момент «сейчас». Это попытка вычленить, эксплицировать, хоть на мгновение, из длящегося потока «своё» время. Я мыслю в сейчас, значит, я существую в сейчас; акт самоуверения происходит в сейчас. Мир существует в сейчас. Прошлое и будущее, как скажет потом Гуссерль, даны мне в модусах ретенции и протенции. (В скобках можно заметить, что момент «сейчас» фигурирует уже у Аристотеля<sup>3</sup> – как момент, не принадлежащий времени). Можно говорить, что именно через такое понимание времени «Современность» (Модерн) становится современной самой себе.

Достаточно отчётливо Новое Время выделил Гегель, когда в Лекциях по философии истории противопоставлял последние три века жизни [европейского] духа, начиная с Реформации, Ренессанса и Открытия Нового Света, предшествующему Средневековью. Причём выделяется и пик современности: события Просвещения и Французской революции заканчивают собой XVIII век и начинают «последнюю стадию истории» (Гегель). Перед философией, стало быть, стоит задача осознания *своего* времени, составление понятия о нём и о самой себе.

Новоевропейское понимание времени с необходимостью принимает в себя иудео-христианский «дофилософский» временной сценарий. В этом сценарии есть одно Время, связанное Богом – инвариантом, связующим все феноменальные серии тварной размерности, Богом, который суть Одно, Истина, Бытие, Добро (Unum, Veritas, Esse, Bonum –

---

<sup>3</sup> См. Аристотель. Физика, кн. 4, гл. 10-15.



трансценденталии Дунса Скота). Он задаёт миру Универсальное время (Unum), время моральное в своей сути (Bonum), время бытийное (Esse). Оно с необходимостью эсхатологично, мелиорно (лат. *melioration* – улучшение); оно направлено вперёд, его действующий принцип: «завтра будет лучше, чем вчера». История для христианина есть движение от сотворения мира и грехопадения (прошлое) через искупление вины Христом на кресте (настоящее) к справедливому суду и концу света (будущее).

При том факте, что Модерн принимает в себя христианский «дофилософский» временной сценарий, этот сценарий становится более «философским». Тяжесть достаточного основания переносится с Бога на человека; истинность базируется теперь не на трансцендентном субъекту (и миру) начале, но в самой познавательной способности субъекта<sup>4</sup>. Если христианство живёт надеждой на Рай, то Модерн живёт надеждой на Просвещение (эмансипацию трудящегося, осуществление мирового плана и т.д. – в зависимости от типа «метанарратива»). Отсюда история Модерна – это движение от темноты и варварства (прошлого) через осознание незнания (настоящее) к знанию, состоянию разумной устроенности жизни человеческого рода, т.е. состоянию цивилизованности (концу истории).

Показательная развёртка историчности может быть обнаружена у Фихте. Фихте связывает – в духе жанра – историю человечества в некоторое осмысленное *единство*, стремящееся к своей конечной цели. Задача состоит в том, чтобы взять иррациональный поток жизни и отыскать в этом необозримом движении единую нить, связывающую множественность событий в единство, утверждаемое одним принципом – разумом. В этом свете, вся история предстаёт как постепенное, поэтапное разворачивание на земле одного принципа – разума. Отсюда «цель земной жизни человечества заключается в

---

<sup>4</sup> Отметим, что знаменательный шаг в этом направлении совершает Кант, когда, с одной стороны, окончательно исключает Бога из вопроса о знании, и когда, с другой, полностью переносит достаточное основание в способность суждения трансцендентального субъекта.

том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом»<sup>5</sup>.

В утверждении цели земной жизни Фихте «спасает» человечество от его главного страха – *ощущения бессмысленности существования*. Причем бессмысленности не только взятой глобально, в рамках всего человечества, но и бессмысленности существования отдельного человека. Человечество, соответственно, понимается не как механическая сумма элементов, а «духовное единство», где каждый человек осознает себя представителем рода, «подсоединённым» к чему-то большему, чем он сам, а потому ощущающим ответственность за нечто большее. Жизнь индивида получает осмысленность только в сопричастности к жизни рода. Тогда и целью единичного человека видится не следование множеству личных целей, а служение (и в этом слове отчетливо слышен мотив долженствования) общей цели человечества. В этом служении происходит не отказ от собственной индивидуальности, а, наоборот, онтологическое утверждение этой индивидуальности, ведь замкнутость в своей единичности ведет только к смерти и забвению; напротив, подлинная жизнь, по мысли Фихте, состоит в размыкании этой единичности и ее устремленности к бесконечному идеалу.

Как мы видим, концепция эсхатологична; она предполагает начало истории, которое, хотя оно и неопределенно по своей природе, все же присутствует, и ее конец. В системе Фихте, земная жизнь человечества будет достигнута и, даже более того, будет достигнута с необходимостью. Несмотря на то, что она будет достигнута с необходимостью, человечество должно само «установить в этой жизни все свои отношения» сообразно с разумом. Но отношения с необходимостью будут установлены в силу общего основания, лежащего в сущности человеческой природы, потому что человек – это разум плюс свобода. Человечество вступит в вечность, когда земная цель человечества будет достигнута. Тогда наступит *конец истории*.

---

<sup>5</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения. — СПб.: Наука, 2008. С. 401.

Есть ли смысл спорить с Фихте? Если в качестве контр-аргументов предъявлять эмпирические, временные критерии, то всегда есть ответ: это время ещё не наступило – подождите тысячу лет. Соответственно, аргументация должна быть направлена против основоположений его Наукоучения, утверждающих тождество «Я» и «не-Я» и выстраивающих всю систему наук из этого базового принципа. Однако нас больше интересует не это. Если, вслед за Лиотаром, называть «Модерном» метадискурс, который «прибегает эксплицитным образом к тому или иному Великому Рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т.п.»<sup>6</sup>, то состояние, в котором оказалась культура после кризиса конца XIX века, предстанет состоянием постмодерна – *недоверием в отношении метарассказов*. Нарративная функция, говорит Лиотар, «теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель»<sup>7</sup>. Добавим, что «состояние постмодерна чуждо как разочарованности, так и слепой позитивности»<sup>8</sup>.

## 1.2. Этапы становления субъективности

Таковы развёртки временности и историчности, характерные для Модерна. Действуют ли они сейчас? По-видимому, действуют; вообще, никакой процесс в истории духа не бывает одномоментным, мы всегда имеем перед собой длительные движения; для всякого изменения, точнее, для реального перехода из одного «чистого» состояния в другое, требуется время, удалённость эпох друг от друга. Один из общих принципов движения всякой истории можно было бы прописать так: манифестирование конца (в любом поле манифестации) открывает новое начало (если, конечно, это манифестирование имеет достаточные основания).

---

<sup>6</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — СПб.: Алетейя, 2015. С. 10.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 12.

Теперь имеет смысл просмотреть историю становления субъективности, т.е. отследить пути, какими исторически субъективности собирались.

Субъективность в античности в некотором роде появляется уже у Гомера, когда речь, свет и аффект привязываются к отдельному телу. Далее, лирики (Архилох, Сапфо, Алкей и др.) прописывают переживание чувственности тела (в основном любви; если речь идёт об Архилохе, то и ненависти). Таким образом, ко времени Афин IV века до н.э., субъективность предстаёт в основном как телесность, что выражается в речи Перикла, говорящего, что я есть автономное тело (*soma autorkes*). В свою очередь, у Платона в опыте самопознания душа познаёт саму себя как нечто тождественное (к этому вопросу мы вернёмся позже). Идея автономного тела сохраняется, но уже во времена Рима, что выражается в римском праве, начинается отступление субъективности от тела-чувствующего к телу-владеющему, когда разрабатывается институт частной собственности, который прикрепляет вещи к отдельному владельцу. Это тело-владеющее владеет как своими вещами, так и своим статусом (статусом свободного гражданина).

В христианстве с фигурой Бога возникает понятие личной ответственности перед ним; эта ответственность «цепляется» к отдельному тварному телу, хотя и включённому в коллективное тело Церкви (понятие личной ответственности наиболее сильным образом высвечивается в реакционизме Реформации). При этом здесь утрачивается автаркийность индивида, всё бытие которого теперь зависит от Бога. Далее, пафос Возрождения – это фигура мощного Человека, которому Бог передаёт знание (как на картине Микеланджело); в то же время это Человек, не предрешённый полностью Богом, но который должен сам себя определить. Например, это отчётливо выражается у Пико делла Мирандола: «Ты же [Адам], не стеснённый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть

которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире»<sup>9</sup>.

На пути от Возрождения к Новому времени произошли некоторые трансформации, связанные с переосмыслением фигуры Бога: христианский Бог всё больше становится философским «Абсолютом». Субъект Модерна – как он утвердился к XVIII веку – это субъект (стоящий вне всяких темпоральных и пространственных развёрток), противостоящий миру объектов, будучи сам исключённым из него как *res cogitans*, мыслящая вещь. Обладая властью, он создаёт себе «Картину» мира<sup>10</sup>; весь мир отсчитывается от этого идеального зрителя, составляющего о нём представление, ясное и отчётливое. При этом можно говорить, пусть и с некоторыми оговорками, что во главе угла стоит сама неустранимая возможность полного и всецелого познания мира, коль скоро, как утверждает Декарт в «Размышлениях о первой философии», Бог, с одной стороны, не создал ничего, противоречащего математике и логике, с другой – не вложил в меня никакой специальной склонности к заблуждению. При этом отдельный индивид понимается как неизменное, самотождественное, вневременное Я, прозрачное для самого себя. В свете вышесказанного знание, которым Я способно обладать, есть знание неизбежно всеобщее. Нужно отметить и то, что, как говорит Декарт, всё моё бытие зависит от Бога, который поддерживает моё существование в каждый момент времени.

Отметим, что уже у Канта и Гегеля такое понимание субъективности пошатнулось. Кант, разводя рассудок и разум, ограничивает деятельность первого деятельностью второго (рассудок постигает конечное; разум ставит пределы познания рассудку, а сам постигает бесконечное – не всегда успешно). Можно сказать, что чувственность, рассудок и разум, как они даны у Канта в единой топике, – это те формы субъективности, которые были исторически собраны. Т.е. чувственность – это греческая субъективность, рассудок и разум –

<sup>9</sup> Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // цит. по: <http://www.platonizm.ru/content/piko-della-mirandola-rech-o-dostoinstve-cheloveka>.

<sup>10</sup> Про критику новоевропейского отношения к миру см. Хайдеггер М. Время картины мира.

более поздняя. Но уже Гегель не столь «радостно» относится к субъективности, как она дана у Канта (или у Фихте); им в вину ставится то, что они лишь абсолютизировали рассудок, разбив мир на противопоставляемые регионы (Я – не-Я, конечное – бесконечное, природа – дух и т.д.), хотя такое разделение встречается уже у Декарта, когда он «раскалывает» слитность *cogito* и мира.

В этом свете задача, которая будет общей для философии постмодерна, будет состоять в том, чтобы снять любые исторические формы субъективности и найти другую, ускользающую субъективность, «глубинную субъективность» (Батай), которая находится либо вне зоны культуры, либо внутри её, но постоянно при этом ускользает (оставляя нам только деконструкцию, разламывание). Если о Человеке эпохи Модерна можно сказать, что он разгадал сам себя (или пребывает в иллюзии такой «разгаданности»), то в состоянии постмодерна «человек стал загадкой сам для себя. Условия загадки рассеяны в истории, и ныне одни лишь моменты диффузной суверенности, подлинность или глубинную значимость которых мы не можем отрицать, дают нам подспорье для решения»<sup>11</sup>. Как пишет Лакан, «Ядро нашего бытия не совпадает с нашим Я. <...> Вы начинаете воображать, будто ваше настоящее Я представляет собой лишь неполную, обусловленную заблуждением форму я бессознательного. Тем самым, едва произведя то смещение центра, которого Фрейдово открытие требует, вы тут же вновь свели его на нет. <...> Вновь вводя ваше Я в я, открытое Фрейдом, вы делаете то же самое – вы восстанавливаете единство»<sup>12</sup>. Делёз и Гваттари вслед за Лаканом подключаются к критике единства, стремление к восстановлению которого постоянно присутствует в теории и практике психоанализа (вопроса о фигуре Эдипа мы коснёмся отдельно). Комментируя концепцию Лакана, Жижек говорит, что «Лакановский «субъект» означает разрыв в символическом, его статус является реальным.<...> Лакан сначала соглашается с хайдеггеровской

<sup>11</sup> Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.Н.Зенкин. — М.: Ладомир, 2006. С. 340.

<sup>12</sup> Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)). Пер. с фр. А. Черноглазова. — М.: Изд-во «Гнозис», «Логос», 2009. С. 64-65.

идеей, что картезианское *cogito*, которое лежит в основе современной науки и её математизированного универсума, знаменует собой наивысшее забвение Бытия; но для Лакана Реальное *jouissance* внеположно по отношению к Бытию, поэтому то, что для Хайдеггера является аргументом *против cogito*, для Лакана является аргументом *за cogito* – к Реальному *jouissance* можно приблизиться только тогда, когда мы покидаем область бытия. Именно поэтому для Лакана *cogito* не только несводимо к полностью прозрачному для самой себя <sic!> чистому мышлению, но и парадоксальным образом представляет собой субъект бессознательного – разрыв/прерывание в порядке Бытия, в котором наружу выходит Реальное *jouissance*»<sup>13</sup>.

Несмотря на то, что перед нами разные словари, разные дискурсы, речь в них идёт об одном и том же: исторические, «классические» конфигурации субъективности в ситуации постмодерна оказываются недостаточными; ясно, что существует некоторое «поле», или «точка», которая ускользала от всех попыток её концептуализации в предшествующей европейской традиции. Обращаясь к античности, постмодерн пытается найти эту «точку» в «теневых» областях древности, которые прежде всерьёз не рассматривались философией. Важнейшей такой областью оказывается платоновская *chora* (χώρα).

### 1.3. Кризис субъективности

Как пишет Жижек, «в истории философии первым, кто приблизился к этой жуткой доонтологической, ещё не символизированной текстуре отношений был никто иной, как сам Платон, который в своём последнем диалоге «Тимей» ощутил необходимость предположить своеобразную матрицу-вместилище всех определённых форм, управляемых своими собственными случайными правилами»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Славой Жижек; пер. с англ. С. Щукиной. — М.: Изд. дом. «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 20.

<sup>14</sup> Там же. С. 92.

В первой части «Тимея» мы имеем дело с двумя регионами: регионом эйдосов (идей) и регионом вещей (копий). Однако ниже (в том же «Тимее») Платон вводит третий регион, *chora*, говоря, что она есть «восприемница и как бы кормилица всякого рождения» (49 а–b). Таким образом, можно «мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение (*chora*), и то, по образцу чего возрастает рождающееся» (50 с–d). Этот третий регион есть «пространство»: «оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему роду, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (52 b–c). *Chora* есть «незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид» (51 а–b)<sup>15</sup>. *Chora* есть место, которое нужно предположить, чтобы состоялось всякое другое место.

Таким образом, *chora* есть особое измерение, «избегающее онтологического конституирования реальности». Отсюда встаёт вопрос, каков статус этого измерения? «Ф.В.Й. Шеллинг предложил наиболее детальное описание этого [измерения] X в своём понятии «основы существования» — того, что в самом Боге ещё не является Богом»: «божественное безумие», неясная доонтологическая область «влечений», доонтологическое Реальное, навсегда остающееся неуловимой «основой существования», которое никогда не может быть схвачено «как таковое», просто промелькнувшее в самом жесте его исчезновения»<sup>16</sup>. Вслед за Шеллингом и Гегель обращается к *chora*, видя в нём «доонтологическое пространство «мировой ночи», в котором «то появляется вдруг окровавленная голова, то какая-то белая фигура, которые так же внезапно исчезают»...»<sup>17</sup>.

Вслед за Шеллингом, через Шопенгауэра, вопрос о *chora* косвенно поднимает Ницше, но он идёт уже не в область «света», а в область «тьмы».

<sup>15</sup> Платон. Тимей. // Платон. Соч. в четырёх томах. Т.3. Ч.1. / Пер. с древне-греч. С.С. Аверинцева. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007.

<sup>16</sup> Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Славой Жижек; пер. с англ. С. Щукиной. — М.: Изд. дом. «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 92.

<sup>17</sup> Там же.



Иными словами, если прежде философы, отталкиваясь от *chora*, пытались подняться к «свету» (свету разума, добра, Блага), то Ницше пытается укрепиться в самой по себе *chora*. Ницше специальным образом не использует эту категорию, но она прочитывается у него под именем хаоса, или в его обращении к женскому. Он стремится аккуратно познавать разумом те интенсивности, которые исходят из этой «тёмной» области. Деконструкция субъективности, как она производится у Ницше – это «падение» в *chora*. Если онтологическая категория бытия предполагает определённую устойчивость (мы можем выносить умозаключение о нём), то *chora*, напротив, этой устойчивости не предполагает (её мы можем ухватывать только посредством, как выражается Платон, «незаконного умозаключения»). Это похоже на слова Кафки, которые приводят Негри & Хардт, описывая ситуацию постмодерна: «нет земли, на которую он (человек. – прим. Е.М.) мог бы поставить свои две ноги, нет опоры, за которую могли бы схватиться две его руки, и, таким образом, ему остаётся намного меньше, чем воздушному гимнасту на трапеции в мюзик-холле, который, по крайней мере, висит на ниточке»<sup>18</sup>. Как отмечает В. Гигерич, «[христианство] онтологически основало земную твердь вместо прежней зыбкой почвы с её бездонными глубинами»<sup>19</sup>. Устранение Бога, дающего эту земную твердь – это соскальзывание в эти «бездонные глубины». Они были у греков, они снова мерещатся нам.

Этот ход Ницше сделан по ту сторону любой исторической субъективности, и наследниками этого хода являются Гуссерль и Хайдеггер, которые понимают эту доисторическую область как бытийную. У Хайдеггера дело оборачивается так, что наличная субъективность должна отдать себя в эту бытийную область, становясь поэтому пассивной.

Итак, мы видим, как Модерн начинает рушиться. Симптоматичной фигурой этого процесса (к тому же, этот процесс подталкивающей) оказывается

<sup>18</sup> Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. — М.: Праксис, 2004. С. 135.

<sup>19</sup> Гигерич В. Ракета и стартовая площадка / Митин журнал, вып.53, 1996. С. 228.

фигура Ницше, фундаментальное основание философии которого – событие смерти Бога. Как отмечают Делёз & Гваттари, хотя делают это в свете своей проблематики, Ницше «даёт двенадцать или тринадцать версий смерти Бога, чтобы положить им конец и чтобы об этом больше не говорили <...> [При этом] важна не сама новость о том, что Бог умер, а время, которое ей потребуется, чтобы принести плоды»<sup>20</sup>. *Из мира выключается инстанция абсолюта*. Бог отстраняется от разворачивания мира, и это влечёт колоссальные следствия.

Выключаются все моральные послышки, в том числе моральность времени. Тварный мир, всякое тварное сущее, существующее благодаря при-сущности Творцу, превращается в безосновное, автократичное сущее, при этом существующее в своём собственном времени. Та «универсальность» времени, цельность мира, с которыми мы имели дело прежде, сменяются на разрозненность онтологических регионов. Очевидно, что при этом «История» (как мы о ней говорили выше, История у Фихте), теряет саму свою суть – единство рассказа (ιστορία – расспрашивание, история). Она никак более не связана онтологически в единое целое, она расщепляется на множество «историй».

Надо заметить, что отрицание, нигилизм выводится Ницше основной характеристикой нескольких предшествующих ему веков европейской жизни. Смерть Бога, являющегося в этом смысле синонимом «сверхчувственного», означает крушение всякой смысловой нагрузки, которую мог бы иметь мир. Мир теряет «смысл», т.е. также и цель, идеалы, ценности и т.д. «Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога. Не исключено, что в этого Бога ещё долго будут верить и считать его мир «действительным», «действенным» и «определяющим». Это похоже на то явление, когда свет тысячелетия назад погасшей звезды ещё

---

<sup>20</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екб: У-Фактория, 2007. С. 171.

виден, но при всём своём свечении оказывается чистой видимостью»<sup>21</sup>. То есть, уже Ницше явным образом осознаёт свою эпоху, говоря словами Лиотара, эпохой «крушения метанарративов». Более того, как отмечает Хайдеггер, Ницше свою философию видит уже началом новой эпохи. По-видимому, мы всё ещё находимся в той же, начавшейся при Ницше, эпохе... Важно заметить и то, что *свет давно погасшей звезды – Бога – ещё виден* (Хайдеггер). Так и старые ценности, старые нормы морали, скажем больше – старая логика миропонимания, – до сих пор активны в нас самих, хотя основания (сама звезда), на которых они стоят, давно «приказали долго жить». Таким образом, со смертью Бога старые, «космологические ценности» ценности более ничем не подкреплены. И именно это даёт дорогу «переоценке ценностей», выработке новых стратегий миропонимания и пребывания в мире.

Другое важнейшее для Ницше следствие (или посылка?) состоит в том, что всякое сущее, «мир», человеческие существа, предстают как сгустки сил, и по силам они различаются, (это относится и ко времени). «Если мир позволительно помыслить как определенную величину силы и как определенное число центров силы,— а всякое другое представление остается неопределенным и, следовательно, непригодным,— то из этого следует, что в той великой игре в кости, с какой можно сравнить его существование, ему, миру, суждено проделать поддающееся исчислению количество комбинаций»<sup>22</sup>. Перед нами введение силового различия всякого сущего по величине силы, по наличию силы, вообще говоря. Оно тянет за собой и различение эпох по силам, и из этого места разворачивается критика Модерна (и предшествующих ему двух тысяч лет христианства). «Сильные эпохи, *аристократические культуры* видят в сострадании, в «любви к ближнему», в недостатке самости и чувства собственного достоинства нечто презренное. — О временах следует судить по их *позитивным силам* — и при этом выходит, что то столь

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм. // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем.; Сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В.В.Бибихина. — СПб.: Наука, 2007. С. 88.

<sup>22</sup> Ницше. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная революция, 2005. С. 557.

расточительное и роковое время Ренессанса было последним *великим* временем, а мы, мы, современники, с нашей боязливой заботливостью о себе и любовью к ближнему, с нашими добродетелями труда, непритязательности, законности, научности — накапливающие, расчетливые, машиноподобные — *слабое* время... Наши добродетели обусловлены, они *вызываются* нашей слабостью... «Равенство», известное фактическое уподобление, только заявляющее о себе в теории о «равных правах», относится по существу к упадку: пропасть между человеком и человеком, сословием и сословием, множественность типов, воля быть самим собой, отодвигаться от других,—то, что я называю *пафосом дистанции*, свойственно каждому *сильному* времени. Сила напряжения, дальность ее действия между крайностями становится нынче все меньше, — крайности даже сглаживаются в конце концов, доходя до схождения...»<sup>23</sup>.

Этот пафос дистанции — это воля очертить своё место. Человек массы — массы ресентимента — это «креатура с отшибленной волей». Если нет воли очертить место, где ты стоишь, то всё склеится — будет масса. И это сюжет, который, как мы увидим, просматривая движение мысли Фуко, чрезвычайно важен для того, что называется «постмодерном» (недаром Ницше иногда называют «Крёстным отцом» постмодерна). Забегая вперёд, мы можем сказать, что именно автаркичность, воля сотворить себя и удержать себя в мире, воля иметь *позицию* будет так важна для Фуко. Это одно из тех зёрен, которое он вытаскивает, актуализируя, из античности.

Со смертью Бога связана другая важнейшая для Ницше идея — идея Вечного возвращения, предстающая как иная, нежели христианская, модель времени. Постепенно взращиваемая, в «Заратустре» она предстаёт уже во всей своей мощи. «Взгляни на эти ворота (Torweg - въезд, проезд, ворота; подворотня), карлик! — продолжал я. — У них два лица. Две дороги сходятся

---

<sup>23</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Набеги несвоевременного § 37. Стали ли мы нравственнее // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. — М.: «Мысль», 1990. С. 613-614.

тут: по ним никто еще не проходил до конца. Этот длинный путь (Gasse - улочка, переулок) позади — он тянется целую вечность. А этот длинный извилистый путь впереди — другая вечность. Эти пути противоречат один другому, они сталкиваются лбами, — и именно здесь, у этих ворот, они сходятся вместе. Название ворот написано вверху: “Мгновенье” (Augenblick - момент, миг, мгновение)»<sup>24</sup>. Каждое событие, мгновенье порождает собственное прошлое и будущее; при этом, в «вечном возвращении» оно не тождественно, а только подобно самому себе. «Вечности» прошлого и будущего, сталкивающиеся тропинками в воротах мгновения, не имеют здесь христианских коннотаций, это иное понимание вечности. Повторяясь бесчисленное количество раз, сущее несет в себе все повторения, уходя внутрь себя беспредельными коридорами своих копий, имеющими субстанциальное начало не в ноуменальном мире, но в себе. Каждое сущее есть само по себе, в своей собственной бесконечности, в которой оно бесконечно дублируется, обосновывается и подтверждается самим собой. Соответственно, оно само задаёт как своё собственное прошлое, так и своё собственное будущее – то, что ещё не состоялось, но чему предстоит вернуться. В этом-то танце вечностей сущему и нужны силы, чтобы возвращаться подобным себе (ведь путь меняет путника).

При этом карлика, с которым Заратустра беседует, он обзывает Духом Тяжести. В этом свете интересно рассмотреть один текст Делёза, где он обращается к мистерии Ариадны у Ницше. Субъект, как он выведен в образе высшего человека у Ницше, «претендует на то, чтобы вести человечество к совершенству, к завершению. Он намеревается восстановить все человеческие качества, преодолеть отчуждение, реализовать человека тотального и поставить его на место Бога, сделав человека могущественной силой, которая утверждает и утверждается. Но в действительности, человек, став высшим человеком, совершенно не будет знать, что же означает утверждать. <...> Высший человек

<sup>24</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. // Пер. с нем. Ю. Антоновского. — СПб.: Лениздат, 2014. С. 164.

полагает, что утверждать — значит носить тяжести, взваливать на свои плечи груз, выдерживать испытания, брать на себя бремя ответственности»<sup>25</sup>. В этом же контексте можно вспомнить слова Маркса о том, что отрицание существования Бога есть утверждение существования человека, лишь для того проводимое, чтобы поставить человека на место Бога<sup>26</sup>.

Этот высший человек есть Тезей, осёл, взваливающий на себя груз. Ему противостоит Дионис-бык, который стремится, наоборот, распрягать себя, освобождаться от груза старых ценностей — чтобы утверждать новые, делая саму жизнь «лёгкой и утвердительной». Даже освободившееся после смерти Бога место вместо того, чтобы дать место утверждению новых ценностей, «переваривается» гуманизмом: теперь нужно «навыючивать» осла старыми ценностями под видом новых прогрессивных идеалов. За этим — не что иное, как морализм, маскирующийся под познание. Тезей — это ложное утверждение воли к власти, это отрицательная воля, нигилизм — совокупность нечистой совести и злобы. Напротив, Дионис-бык — это тот, кто умеет смеяться, танцевать и играть, т.е. — утверждать. И, чтобы услышать дионийский призыв утверждения, Ариадне нужно изменить сам лабиринт, в котором был заточён Дионис-бык. Изменившийся лабиринт «есть кольцо, ушко, само Вечное возвращение, которое включает в себя лишь то, что действительно или утвердительно. Это уже не лабиринт познания и морали, но — лабиринт жизни и Бытия-как-жизни. Результат же союза Диониса и Ариадны — это сверхчеловек или сверхгерой, противоположность высшему человеку. Сверхчеловек — житель пещер и вершин, единственное дитя, зачатое посредством уха, сын Ариадны и Быка»<sup>27</sup>.

Именно это утверждение и должно быть поставлено на место того отрицания, которое существует в морализме христианства и всякой связанной с

<sup>25</sup> Делёз Ж. Марсель Пруст и Знаки. Мистерия Ариадны по Ницше. // [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/del\\_mars/04.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/del_mars/04.php) С. 177.

<sup>26</sup> См. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.

<sup>27</sup> Делёз Ж. Марсель Пруст и Знаки. Мистерия Ариадны по Ницше. // [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/del\\_mars/04.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/del_mars/04.php) С. 187.

ним философии (каковой и предстаёт философия Модерна: западная метафизика вообще теологична<sup>28</sup>). Отношение Ницше к христианству тоже хорошо известно. «Мир чистых фикций», *извращающий* действительность (и, отсылая к Марксу, отметим: извращающий сознание) своими понятиями «Бога», «души», «Я», «греха», «искупления», «наказания», своим «символическим языком религиозно-моральной идиосинкразии»: «раскаяние», «угрызение совести», своей «воображаемой телеологией: «Царство божье», «Страшный суд», «вечная жизнь», – вот что есть христианство для Ницше. Оно есть *ненависть к естественному*. И, отсюда, всякая метафизика, запятнавшая себя связью с теологией – символ жреческой (ресентиментной) воли к власти, «насаждение задних миров»<sup>29</sup>. Истина, в «христианском» смысле, – лишь результат этой жреческой воли. А отсюда всякий вопрос об истине должен быть сменён на вопрос *о происхождении истины*<sup>30</sup>, т.е. на вопрос о генеалогии.

Характерно (для нашего вопроса), что, опираясь на Ницше, идею генеалогии подхватывает Фуко. Генеалогия противопоставляется «традиционной» истории (тяга к которой местами и поныне не изжита!), как такой взгляд, который за кажущейся целостностью стремится обнаружить действительную фрагментарность. Эта фрагментарность есть действительная разрозненность событий, мешанина действующих сил, воли случая и т.д. Историческое чувство, говорит Фуко, подсказывает, что мы живём в «мириадах затерянных событий». Отсюда главная задача того, кто отслеживает генезисы – «выхватить сингулярность событий вне всякой монотонной целесообразности», противопоставив свою деятельность, таким образом, работе спекуляции, т.е. «метафизическому развертыванию идеальных сигнификаций телеологических бесконечностей»<sup>31</sup>. Иными словами, понимать событие – значит понимать его во всей гамме сопутствующих ему непоследовательностей, случайностей,

<sup>28</sup> См. Хайдеггер М. Европейский нигилизм.

<sup>29</sup> По поводу критики христианства, см. Ницше Ф. Антихрист.

<sup>30</sup> Здесь требуется избежать неточности: искать «происхождение» в смысле «истока», первоначала – это как раз задача метафизика; напротив, необходимо отследить «истину» в её историческом становлении, учесть все силы, которые сделали её истиной и т.д.

<sup>31</sup> Фуко М. Ницше, Генеалогия, история. // <http://nietzsche.ru/look/xxb/fuko/>

единичных происшествий, незначительных отклонений, сопутствующих заблуждений действующих лиц и проч., вместо того, чтобы всякую событийность включать в сетку «философского взгляда на историю», следующего из «предварительно разработанного наукоучения» (как это, например, делает Фихте), усматривающего предданный с самого начала мировой план, предданную форму, заполняемую разной степени значимости историческим содержанием.

Для себя мы можем отметить, что ещё одной фигурой, которая, наряду с Ницше, оказывается включена в процесс «разрывания» новоевропейского понимания Его, является Маркс. Он показывает, что индивид фундирован экономическими отношениями, настолько фундаментальными, что их действие простирается до глубин сознания единицы и масс. Маркс разворачивает широкомасштабную критику идеализма младогегельянцев, отчуждения, товарного фетишизма, идеологии. С другой стороны, Маркс остаётся вписанным в эсхатологическую логику. Это выражается во взятом у Гегеля понимании истории (диалектический материализм меняет историческую диалектику Гегеля<sup>32</sup>, но сохраняет её центральный тезис: история движется противоречием). Это выражается в самом понятии коммунизма, который есть перевёрнутый образ Рая, конечная точка притяжения истории. История при этом линейна и состоит в прогрессе. О своего рода «переворачивании образа Рая» можно говорить постольку, поскольку это состояние конца истории должно быть достигнуто не в силу «необходимости», а в силу «свободы».

Ещё одной симптоматичной фигурой оказывается Фрейд, вносящий вклад в разрыв новоевропейского представления о «Я». Он показывает целый пласт бессознательного, не попадающего в поле действия сознания; иными словами, он смещает субъективность в размерность бессознательного. Как пишет Лакан, «мысль Фрейда заключается в том, что главным двигателем прогресса, источником пафоса человеческой жизни, всего, что есть в ней конфликтного,

---

<sup>32</sup> О попытке обозначить отличие диалектики Маркса от диалектики Гегеля см. Альтюссер Л. За Маркса.



плодотворного, творческого, является сладострастие»<sup>33</sup>. Открытие Фрейда бросает тень сомнения на понятие автономности Ego. Далее уже сам Лакан скажет, что Я является тенью Другого. У Лакана «Большой Другой» – это символическое, та инстанция, которая нас определяет, будь то, как у Лакана, язык, или же Бог, история, культура, общество и т.п. Соответственно, под вопрос ставится, о чём говорит сам Лакан, одна из важнейших предпосылок всей истории мысли, идущая ещё от греков: человек есть мера всех вещей. Несмотря на размытие Фрейдом инстанции Я введением бессознательного, вместе с ним он вводит и фигуру Эдипа – центр силы, к которому аналитиком стягивается всякий симптом (к вопросу о «судьбе» проблемы Эдипа мы вернёмся в дальнейшем).

Далее мы можем отметить, хотя и с оговорками, что в том же процессе участвует и Гуссерль. Задача феноменологии – вывести всё содержание мира из исходно-первичной чистоты трансцендентального Ego, чтобы увидеть Ego внутри мира. Это выведение должно привести исследование к той точке, когда будет убедительно показано, как Ego порождает любой возможный смысл мира, самого по себе не обладающего никаким смыслом. Не предположить для Ego ничего предданного – такова путеводная нить исследования, «якорь» которого лежит в самоидентификации первичного Я. Исследование движется этим путём, однако, когда оно доходит до проблемы конституирования Другого в моём исходно-первичном мире, т.е. до проблемы интерсубъективности, открываются новые «горизонты», переворачивающие вопрос. В параграфе №59 «Картезианских медитаций» возникает специфический оборот: «объективно существующий мир», весьма нехарактерный для философии субъекта. Гуссерль прямым текстом пишет, что на одном из уровней трансцендентального конституирования коррелятом Ego выступает «объективно существующий мир, преданный мне и любому Ego вообще и продолжающий формировать свои

---

<sup>33</sup> Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)). Пер. с фр. А. Черноглазова. — М.: Изд-во «Гнозис», «Логос», 2009. С. 95.

собственные смысловые слои»<sup>34</sup>. Движение гуссерлевской мысли действительно начинается в Ego. Однако когда оно достигает проблемы Другого, для Гуссерля оказывается недостаточным принятие этого Другого лишь как данной для Ego в его изначально-первичном мире вещи, по аналогии схватываемой наравне с другими вещами.

Первоначально «духовно» и телесно я нахожусь в положении Здесь, являясь центром первичного, вокруг меня выстроенного мира. Моё тело при этом дано мне как живая плоть (Leib). Другой, появляющийся в моём исходно-первичном мире, является мне как [чужое] тело (Körper), и лишь затем, в акте аппрезентирующей апперцепции, Другой становится alter-Ego, наделяясь теми же смыслами, что и Ego. Данное мне чужое тело достраивается до чужого тела-плоти. Этот ход связан с позиционностью телесности: моё тело есть для меня позиция-Здесь, чужое тело есть для меня позиция-Там. Но я понимаю, что это чужое тело-Там есть моё тело-Здесь, перенесённое в положение «Там». Это понимание фундировано в позиции абсолютного Здесь, первичного по отношению ко всякому отдельно взятому Здесь.

Гуссерль отмечает, что отождествление меня и Другого может составлять проблему только в том случае (156), если две изначально-первичные сферы (моя и Другого) изначально различены, разделены пропастью. На деле же они не различены: монады (Ego и alter-Ego) истекают из прамонады; они образуют пару, а затем и общность. Монады находятся внутри некоторого первичного поля, в котором «сущее находится с [другим] сущим в интенциональной общности»<sup>35</sup>. Важнейшим выводом, который следует из подобной постановки вопроса, оказывается тот, что «к смысловой сути человеческой общности и человека, который уже в качестве отдельного человека обладает смыслом члена общности, относится взаимное-бытие-друг-для-друга»<sup>36</sup>. Трансцендентальная интерсубъективность оказывается первичнее трансцендентальной

<sup>34</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И.Молчанова. — М.: Академ. проект, 2010. С. 153.

<sup>35</sup> Там же. С. 165.

<sup>36</sup> Там же. С. 166.

субъективности; трансцендентальное «Мы» оказывается первичнее трансцендентального «Я». Именно действительная общность, связность делает «трансцендентально возможным бытие мира, человеческого мира и мира вещей»<sup>37</sup>.

Характерны поэтому слова Гуссерля о том, что человек живёт с другими в одной и той же природе, «которую он, создавая необходимую общность своей жизни и жизни Других в процессе индивидуальной и общественной деятельности и жизни, преобразовал в мир культуры»<sup>38</sup>. Человек, таким образом, существует в некотором «едином мире», предшествующем всякому отдельно взятому конструированию. Моя собственная психофизическая жизнь раскрывается для меня во всей полноте только благодаря её подобию и её инаковости по отношению к другим жизням. В перебресе на темпоральную проблематику мы отмечаем, что исходно-первичная временность [каждого отдельного субъекта] есть производный случай «изначального модуса данности объективной временности отдельному субъекту»<sup>39</sup>.

Вообще, интуитивный, конкретный способ работы феноменологии Гуссерлем неявно противопоставляется тому, что господствовал в философии долгое время. Последний при этом понимается как тяготеющий к «метафизическим авантюрам» и «спекулятивным экзальтациям». Соответственно, Гуссерль, как и Ницше, уже понимает (или предчувствует) своё время, свою эпоху как эпоху «крушения великих спекулятивных парадигм». Его, таким образом, размывается. Оно уже не может выступать центром мира, оно само включено в мир, этим миром захвачено и в нём живёт. Выражаясь языком Аристотеля, будучи первым по познанию (как самое близкое к самому себе и собственному акту познания), Его не является первым по природе (поскольку в конце феноменологического исследования предстаёт как часть живого мира). Итог, обозначенный в V Размышлении, состоит в том,

---

<sup>37</sup> Там же. С. 165.

<sup>38</sup> Там же. С. 170.

<sup>39</sup> Там же. С. 164.

что Его-центрическая модель мира, выстраивающая мир вокруг человека (в случае философии «Я» – вокруг «Я»), уступает место чему-то иному, где Его больше не центр, но одно из сущих, хотя и такое сущее, которое мыслит себя выше всякого другого.

К критике Его-центрированной философии Модерна подключается и Хайдеггер. По сути, всё, что в XIX веке накопилось негативного по отношению как к Просвещению, так и ко всей истории философии вообще (ср. Ницше, Рождение трагедии), Хайдеггер концептуализирует в рубрике под общим заглавием «Забвения бытия». По большому счёту, он упрекает любые конструкции разума в том, что они становятся инструментальными (разум заменяется рассудком). Истоки этого процесса Хайдеггер видит уже у Платона и Аристотеля, которые само мышление понимали как *techne*, стоящее в зависимости от *praxis*'а. Отсюда, философия уже у Платона и Аристотеля становится «теоретической деятельностью», созерцанием, что в эпоху Модерна выливается в постоянное стремление философии стать «точной наукой», чтобы оправдать своё существование перед лицом других наук. Это то, что Фуко потом назовёт, с тысячей оговорок, «картезианским моментом» в философии, забвением философии как «техники жизни» перед моментом «познания». Философия Модерна, в частности Декарт и Кант, несмотря на всю мощь их критического жанра, упрекаются в том, что философия через них впадает во всё ту же «колею метафизического представления. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращённости к бытию»<sup>40</sup>. Требуется, конечно, обратное. По мысли Хайдеггера, человек, на деле будучи не «калькулирующим» устройством, а «пастухом бытия», оказывается «брошен в истину бытия, чтобы, эк-зистирова таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть»<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993. С. 202.

<sup>41</sup> Там же.

При этом ситуация «просвета» предполагает определённую долю пассивности человека: он оказывается пассивен, будучи захвачен силами бытия. Как утверждает Жижек, «в своей работе над «Бытием и временем» Хайдеггер столкнулся с бездной радикальной субъективности, заявленной в кантианском трансцендентальном воображении, и он отпрянул от этой пропасти в свои размышления об историчности бытия»<sup>42</sup>. И именно это, как утверждает Жижек, влечёт то политическое следствие, что Хайдеггер принимает «тоталитарную» политическую замкнутость, «хотя бездна воображения служит философской основой демократического открытия <...> социально-исторического воображения, устанавливающего общество в качестве источника онтологического творения, развёртывающегося как история»<sup>43</sup>.

Опыт XX века, в частности, опыт Второй Мировой войны, «высветил» именно этот недостаток хайдеггеровских экспликаций. Это опыт абсурдности, нелепости, неуместности; при этом, это опыт смерти, ужаса, бессилия. Опыт XX века закрепил то, что можно было бы назвать «анти-просвещенческой» трагедией, начавшей разворачиваться уже в XIX веке: под сомнением оказались индивидуальная воля, способности разума и т.п. Послевоенную Европейскую мысль занимал, помимо прочих, вопрос, поставленный Х. Арендт после её присутствия на слушаниях по делу А. Эйхмана. Вопрос этот о возможности предполагать существование «независимой человеческой способности, не опирающейся ни на закон, ни на общественное мнение, которая сызнова и самопроизвольно выносит суждение о любом действии и намерении, когда только предоставляется случай»<sup>44</sup>.

Отсюда задача, стоящая перед философией постмодерна – довести дело Хайдеггера до такой конструкции субъекта, в которой проблема пассивности

<sup>42</sup> Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Славой Жижек; пер. с англ. С. Щукиной. — М.: Изд. дом. «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 51.

<sup>43</sup> Там же. С. 52.

<sup>44</sup> The Listener. Aug. 6, 1964. P. 185–187, 205.

Dasein, которую он оставил, была бы преодолена. Батай будет это делать на путях поиска подлинной аристократии, Бланшо – подлинного письма, Делёз – по ту сторону культуры, Фуко – в непрерывном анализе микро-практик.

## ГЛАВА 2. Постмодерн и античность

### 2.1. Батай и греки

Ещё одна фигура, которая подключается к критике Я-центрированного модерна, - это Ж. Батай. Чтобы задать тон настоящей главе, можно привести слова Хабермаса о Батае. Он пишет: «Батай приближается к этой дионисической силе, направленной против принципа индивидуации, не путем самопреодоления метафизически стесненного мышления – самопреодоления, продемонстрированного в качестве домашнего задания, а в непосредственном наступлении, описывающем и анализирующем, на феномены самоперешагивания и самоуничтожения целерационально действующего субъекта. Очевидно, Батай интересуют именно вакхические черты оргиастической воли к власти – творческая и дарующая активность властной воли, которая манифестируется как в игре, в танце, в избытке и упоении, так и в том возбуждении волнения, что вызывается посредством деструкции, возникает при виде боли, страдания и насильственной смерти, – в желании ужаса и удовольствия»<sup>45</sup>. Движение исследования Батай сходно с исследованием Хайдеггера, но если «мишень» Хайдеггера, как отмечает Хабермас, – это объективирующее мышление науки, то Батай «целится» в принцип целерациональности, который он понимает как производный от капиталистического производства.

Жорж Батай писал в эпоху, не слишком далеко отстоящую от нашей. Как и у нас, у него во взгляде было больше вещей непонятных, чем понятных. В его эпоху метафизика уже завершилась, но он о ней еще что-то помнил. Ему что-то говорили о ней в юности, и он запомнил. Одним из тех, кто говорил, был русский эмигрант Лев Шестов. Батаю импонировал Шестов, его чувство юмора, и вместе они читали «Федона». Шестов помогал Батаю читать Платона с определенным мыслительным ударением: связка философии и смерти в устах Сократа это не про удержание себя в разметках Блага перед лицом смерти,

<sup>45</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. С. 66.

дабы войти в нее без страха. Это про вечное удержание философии перед лицом смерти, где и есть ее единственное место, через каковое удержание философия только и может должным образом размечаться и размечать<sup>46</sup>.

Мы знаем, что такое непонятные вещи. Вещи становятся непонятными, когда о них много и настойчиво, перебивая собеседников, говорят с экрана. Об этом пишет и Батай: «Если по ту сторону политического действия ничего нет, человеческое алкание припадает лишь к пустоте»<sup>47</sup>. Это и есть непонятное, не ставшее понятным со времен Батая. Когда непонятные вещи продолжают и продолжают, а мы делаем вид, что умеем с ними работать, ссылаясь на нестабильный курс акций или иррациональную, почти животную природу агрессивного фундаментализма, мы чахнем. «Моноцефальное общество происходит из свободной игры естественных человеческих законов, но каждый раз, поскольку оно есть вторичное образование, оно представляет собой атрофию (*une atrophie*) и стерильность удручающего существования»<sup>48</sup>. *Атрофия* – это отсутствие кормления, когда срезаемый поток еды выделяется из слабого тела, также нуждающегося в кормлении, и так далее; это отсутствие Кормилицы. Эдип отключен от Иокасты как матери и переподключен к ней в ореоле власти, на царском ложе. Теперь она, как всякая женщина, только расходует его силы. Теперь это политика и слова, слова любви, которых требует жена и не требует мать, это слова дружбы, какими пишутся нарушаемые мирные договоры, и слова угрозы, обращаемые с высоких трибун к террористам, которые никогда их не услышат. Чтобы вырваться отсюда, Эдипу нужна трагедия, которая оставила бы его в радикальном одиночестве неуместности, но и в странном сообществе со своим преступлением и через него с поджидающими его в своей роще Евменидами. С ними он встречается в смерти.

<sup>46</sup> Hart K. The dark gaze. Maurice Blanchot and the sacred. Chicago, 2004. P. 81.

<sup>47</sup> Bataille G. La conjuration sacrée // *Acéphale*, n°1, 24 juin 1936. P. 2.

<sup>48</sup> Bataille G. Propositions // *Acéphale*, n°2, 21 janvier 1937. P. 18.



Трагедия, как ее мыслит Батай, действует сразу в двух направлениях. С одной стороны, выход в пространство трагедии означает принятие непонимаемости мира, сознание в собственном незнании, когда ужаса и безумия так много, что проще выколоть глаза; это означает неуместность среди тех, кто «понимает» и «работает». С другой – это возможность нового единения<sup>49</sup>, новой сборки, внутри которой этот непонятный мир незнанием постигается. Человек трагедии «знает, что пребывает во власти абсурда человеческих отношений, во власти абсурда природы, но сам утверждает ту самую реальность, которая не оставляет ему другого выхода, кроме преступления»<sup>50</sup>. Преступление здесь – это не преступление революционера или палача, здесь нет прямого политического действия; это элемент внутреннего опыта, про который Бланшо говорит, что он «открывает в завершённом бытии ничтожный зазор, сквозь который все, что есть, внезапно исторгается и выплескивается – силой вырвавшейся на свободу иступленной избыточности»<sup>51</sup>. Преступление дает место трагедии, которая сама является неуместным местом, зазором.

Трагедия действует в двух направлениях. Про внутренний опыт Батай скажет, что, если бы не усталость, тревога возвращалась бы снова и снова. Батай тут оспаривает антропологическую машину Гегеля: Гегель все верно описал, но этот механизм, который реально был в истории, и привел историю туда, где она ныне обретается. Господин у Гегеля (и в мире) никогда не бывает суверенным хоть сколько-то долго. В поединке он встречается со смертью, но в тот момент, когда смерть побеждена тщеславием, признавать господина уже некому: его противник становится рабом. Это известный сегодня казус Гегеля. Теперь господину ничего не остается, как ждать бунта раба; это время он может заполнять развратом, возлияниями или коллекционированием детских черепов

<sup>49</sup> «Жизнь требует от людей единения, а единятся люди только либо вождем, либо трагедией» (Bataille G. *Chronique nietzscheenne* // *Acéphale*, n°3/4, juillet 1937. P 22).

<sup>50</sup> Батай Ж. Братства, ордена, тайные общества, церкви // *Коллеж социологии*. — СПб., 2004. С. 150.

<sup>51</sup> Бланшо М. Опыт-предел // *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. — СПб., 1994. С. 71

в подвале замка Тиффож. Односторонность движения господства – вот, что пытается преодолеть Батай. Господину не хватает чувства юмора (возможно, шестовского), когда он может посмеяться над обвалом своей процедуры признания, что отбросит его от предстояния смерти (уже спустя миг застывшей в оптический поэтический или властный образ) и даст возможность через возвращение тревоги вновь приблизиться к ней. Но воин на это не способен: «самое трагическое представление, которое оно (воинское существование. – прим. *Е.М.*) может себе представить, это парад»<sup>52</sup>, окаменевшее изображение победы, которое хорошо подходит для воспроизводства на открытках. Воин слишком уместен. Он не входит даже в зияющую пустоту смерти; вместо этого он «погибает смертью храбрых», проваливается в уже размеченный властью и словом топос.

Неуместность достигается через незнание. Незнание достигается через трансгрессирование знания (смех, трата, жертвоприношение, эротизм). Разрывание дискурса ведет и к разрыванию плана сущего, к зазору, который являет себя как место. Батай пишет: «я фиксирую точку (*un point*) перед собой и представляю эту точку как геометрическое место (*le lieu géométrique*) всего существования и всего единого, всего разделения и всей тревоги, всех неудовлетворенных желаний и всех возможных смертей»<sup>53</sup>. Здесь Батай пишет ни много ни мало о предстоянии смерти (смерти подлинной, т. е. ничто), к которому через чередование тревоги и смеха (в кантовском его определении), или, если угодно, предела и трансгрессии, он раз за разом возвращается. Положение здесь это не столько удержание, сколько попеременное соскальзывание то в одну, то в другую сторону. Раскачиваясь туда-обратно как таран (всякие эротические сравнения также более чем уместны), Батай

<sup>52</sup> Bataille G. Chroniquenietzscheenne // *Acéphale*, n°3/4, juillet 1937. P. 20

<sup>53</sup> Bataille G. La pratique de la joie devant la mort // *Acéphale*, n°5, juin 1939. P. 19. Думается, есть смысл обратить внимание на определенный артикль места.

схватывает «движение болезненного сообщения... которое течет как изнутри наружу, так и снаружи вовнутрь»<sup>54</sup>.

Истекающее наружу сообщение есть то, что он в несколько романтической манере называл «эротическими сотрясениями земли»<sup>55</sup>. Говоря грубо, это и есть кормежка, энергийные токи избытка материи, ее неоформленного остатка. Чувствует ли их солдат? Может быть. Важно то, что солдат никогда не может ввалить их в мир. Передать эти токи может только сообщество, такое, как сообщество Эдипа и Евменид (Эдип передает их Афинам), где ничто не становится образом, но всегда возвращается. «Ацефал» это такое же сообщество, дающее место прорезывающейся материи и само становящееся этим местом.

Батай говорит, что надо стать раной. Это, как ни странно, понятно. Это как дыра на камзоле, где неясно, ученость ли выглядывает оттуда или глупость заглядывает туда. Дыры как бы и нет: есть камзол, есть ученость, есть глупость. Но дыра и есть, причем есть таким образом, что без нее не было бы всего остального. Как стать раной – это тоже понятно. Надо столкнуться с Раной с большой буквы и уподобиться ей. В человеческом измерении это будет смерть, но кажется, раз уж мы преодолели христианство с его антропоцентризмом, что смерть тоже подражает какой-то большей ране. Здесь и обнаруживается мостик, переброшенный от «Федона» к «Тимею». Дыра – это *χώρα*, каковая есть разом и Восприемница, и Кормилица и каковая только и может удовлетворить стремление Батая «достичь той точки, где в дионисийском головокружении смешиваются высокое и низменное, где стирается дистанция между всем и ничем»<sup>56</sup>, как и для Платона не было ничего иного, где смешивались бы воедино предел и беспредельное, тождественное и иное, оформляющее и оформляемое.

<sup>54</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. — СПб., 1997. С. 221.

<sup>55</sup> Батай Ж. Солнечный анус // Предельный Батай. — СПб., 2006. С. 268.

<sup>56</sup> Лейрис М. От батаевского невозможного к невозможным Документам // Там же. С. 62

И соскальзывающее тревожное пребывание перед лицом ничто, и необходимость не только подойти к нему вплотную, но и дать ее токам протечь через себя в мир — все это напоминает нам о пути, который ранее указал Платон: это двойное движение восхождения к Благу и необходимо следующего за ним нисхождения во мрак пещеры. Для Батая Блага уже нет, но «со смертью Бога еще не исчезает самое его место»<sup>57</sup>: «с'est de cette place vide, que j'ai voulu parler»<sup>58</sup>, — говорит он в своем позднем интервью, что означает одновременно и «об этом месте» и «из этого места». Освободившись от Бога, занимавшего его, место становится пустым, становится действительно раной; но в этом нет изобретения, это лишь припоминание платоновской хоры. И так же как у Платона, сообщество уподобляется хоре, как ей уподобляется смерть — так человек и полис уподобляются космосу. Невозможное сообщество Батая будет тем же, чем и диалог Платона, диалог как событие речи и встречи; такое сообщество, которое существует только пока звучит речь, приближающая говорящих к Благу и сама выстраивающая их в Благое, благими. Во всем этом нет прямой опоры на Платона; думается, Батай и сам не отдавал себе отчета, хотя, как мы видели, Платон был тем автором, который оказал на него влияние еще в 20-е годы, на заре его философствования. Просто получается так, что Батай, этот тихий библиотекарь, оказывается последовательным платоником, если мы примем такую расстановку акцентов в его и в платоновской мысли. Батай именно что припоминал пути Платона (не различая их, называя «лабиринтом»), шел ими просто потому, что иначе нельзя двигаться внутри таким образом поставленного вопроса.

## 2.2. Бланшо и греки

Несомненно, было бы удивительной удачей истории философии, если бы удалось установить тот день или час, когда Морис Бланшо впервые обратился к

<sup>57</sup> Евстропов М. Н. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. — Томск, 2012. С. 107.

<sup>58</sup> «Именно об этом пустом месте я хотел говорить» фр.

грекам, выяснив при этом, какие чувства это вызвало, как повлияло на творчество. Но этого нет; вместо этого, у нас простое ощущение, что подобное событие имело место и что на дальнейшую судьбу автора оно действительно повлияло. Ощущение, возникающее при первом же столкновении с прозой Бланшо, прежде всего, с его ранними романами: «Тёмным Фомой» и «Аминадабом».

Написанный в начале 40-х, в эпоху, когда Бланшо еще не изжил в себе благоговейного почтения к Хайдеггеру, чье творчество сильнейшим образом на него воздействует с начала 20-х годов, «Тёмный Фома» уже своим названием намекает на его возможную связь с наследием Гераклита «Тёмного». Действительно, коль скоро Хайдеггер, как Гегель и Ницше, как родную принимает мысль эфесского досократика, то этот факт не мог не докатиться до Бланшо, заочно внимавшего словам учителя. И если для Хайдеггера «темнота» Гераклита похожа на стоящую перед расчетливым мышлением Модерна открытую наивность древних, с которой хитрость Модерна ничего не может поделаться; если «темнота» здесь есть ясность, непонятная тому, кто имеет корыстные планы, то это тем более интересно Бланшо, пытавшемуся освободить мышление от реликтов культурного света и выйти к подлинному свету по ту сторону культуры, – к Ночи по ту сторону ночи, к «темноте» Фомы, которая есть та же ясность. Тем не менее эта первая интуиция относительно Бланшо и его связи с мышлением греков все-таки бьет мимо цели. Мы оставляем ее для себя как одну из точек общей картины, но имеем при этом в виду, что, во-первых, основные мысли Хайдеггера о Гераклите появляются в 40-х, но уже после публикации «Тёмного Фомы» и через десять лет после появления его замысла, и, во-вторых, что если мысли о «тёмном» на самом деле откуда-то пришли к Бланшо, то это был скорее Малларме, чем Хайдеггер или его Гераклит.

Что касается другого мотива, который может нас заставить подумать о греках в контексте «Тёмного Фомы», так это само используемое в данном

случае имя. Ведь «Фома» изначально не имя. В переводе с древнеарамейского t'oma (арабское tau'am) это близнец, что нас уже смещает в сторону христианской античности и, в частности, к Евангелию от Фомы. На самом деле, здесь есть эти известные строки: «Ибо нет ничего тайного, что не будет явным, и нет ничего сокровенного, что осталось бы нераскрытым», и это как будто бы о нашей «темноте». Однако и тут с Бланшо нет никакой связи, что уже установлено историей философии. Вместе с тем мотив двойничества, который здесь обнаруживается, (ведь Фома Евангелия – это Дидим, Иуда, Фома, двойник или близнец Христа) нас все-таки не может не заинтересовать. «Тёмный Фома» – не есть ли это, в том числе, и «Тёмный Двойник»? Пускай так, текст имеет и это в виду. Тогда, если не из «Евангелия от Фомы», то не могла ли мысль о двойниках прийти к Бланшо из еще более почтенной традиции? Нет ли тут связи с греками? Надо сказать, что связь мы тут, конечно, найдем, у греков были двойники, возьмем хотя бы Диоскуров. Но пришла ли Бланшо мысль о двойниках от греков - это большой вопрос. Он практически неразрешим, но именно здесь появляется любопытный момент: как и Хайдеггер, Бланшо заинтригован ницшевской акцентировкой идеи вечного возвращения, которая в ее ницшевском прочтении, во-первых, отбрасывает нас к грекам, и, во-вторых, предполагает своеобразный вариант двойничества, очень близкий Бланшо.

Мы говорили, что в вечном возвращении, повторяясь бесчисленное количество раз, вещь несет в себе все повторения, уходя внутрь себя беспредельными коридорами своих копий, имеющими субстанциальное начало не в ноуменальном мире, но в себе. Каждая вещь, сказали мы, есть сама по себе, в своей собственной бесконечности, в которой она бесконечно дублируется, обосновывается и подтверждается самой собой. Двойник вещи это, таким образом, она сама, вещь, которая всегда свой собственный двойник.

Итак, это прочитывается в идее вечного возвращения, но даже столь элементарного следствия мы не найдем у Ницше. Философ быстро утрачивает

интерес к своей «самой глубокой мысли» и не прослеживает исходящие из нее выводы. Зато для Бланшо, хотя бы и не переживавшего ее так глубоко, как Ницше, именно здесь все начинается: человек есть собственный двойник, и это есть его естественная ситуация. То же самое мы находим у Левинаса, друга Бланшо, в работе «Реальность и её тень»: «Реальность, пожалуй, не что-то, что она есть, что она есть в действительности, но она также свой двойник [son double], своя тень, свой образ»<sup>59</sup>. Итак, человек как собственный двойник, ситуация, на которую еще нужно выйти и на которую можно выйти, но проблема тут еще и в том, что мы не можем в нее просто перейти, не можем, оказавшись в ней, остановиться, позволяя себе теперь быть как бы в бездеятельной свободе, в свободном счастье самосозерцания своего извечного оборотничества. Напротив, быть в ситуации себя как двойника – это тяжелый труд на пределе сил. Но хуже всего то, что это ничего, так сказать, не дает. Это требует чудовищных затрат внимания ради истребления налипающих иллюзий этого мира, и все это с тем, чтобы оказаться в ситуации себя, но не себя, а двойника, в ситуации небытия себя, в ничто.

С этой мыслью подходим ко второму роману Бланшо, к «Аминадабу». Перед нами опять Фома, который заходит в некий дом, и вся суть «действия» в том, чтобы подняться на последний этаж. Что за дом? Пускай он напоминает нам описания строений у Кафки, но очень быстро появляется предположение, что это нечто другое: это язык как «дом бытия». Сам роман – это дом, в который заходит автор; письмо – это дом, в который заходит и автор, и человек; человек – это тот, кто всегда в языке. Но при этом уже сейчас, в 40-х, когда пишется и этот ранний роман, мы видим появившееся отличие от Хайдеггера: да, человек в языке как в своем «доме», но это дом не бытия, а небытия. Язык – это дом небытия, и в нем Фома – двойник – всегда он сам и никогда не он сам. Подлинная ситуация человека это быть двойником в языке, причем самым неподходящим образом, а именно: всегда отступать, пытаясь себя схватить по-

---

<sup>59</sup> Lévinas E. Reality and Its Shadow // Collected Philosophical Papers, trans. Alphonso Lingis. — The Hague: MartinusNijhoff, 1987. P. 6.

настоящему, навсегда и чтобы уж без двойников, но никогда себя не схватывая, поскольку без двойников не бывает.

Язык – это, таким образом, не средство, с помощью которого мы могли бы куда-то «подняться». В конце романа мы видим, что Фоме не нужно было подниматься наверх, ему нужно было вниз, в подвалы. Язык – это отступление от себя, от дома, но всегда в доме. Таким образом, пребывая подлинно в языке, мы всегда будем стремиться от него отказаться, чтобы быть по-настоящему в себе. Но мы не сможем от него отказаться. Более того, мы не просто не в состоянии от него отказаться, но сам отказ от языка это утверждение языка. Ведь здесь нельзя замолчать, нас не покинут внутренние монологи. Поэтому, напротив, только пребывая в языке, мы можем от него непрерывно отказываться, то есть, не давать ему бытия, не позволяя ему создавать бытие, снимая в нем бытие, которое он же создает. На самом деле, перед нами известная ситуация *смерти автора*, к которой приходит Бланшо, а позже Ролан Барт делает известной. Герой – традиционный двойник автора – здесь отсутствует. Есть Фома, но нет фабулы, в которой он может стать героем. Фома не герой. Конечно, прочитывая романы Бланшо, человек естественной установки все равно увидит в Фоме героя. Однако нужно сказать, что это только потому, что человек естественной установки еще не разглядел себя и продолжает в себе *видеть идентичности*, которые он проецирует вовне. Но их нет, говорит нам Бланшо. Ни в указанном человеке, ни в Фоме, ни в авторе: есть дом небытия – язык, в своем предельно чистом измерении не располагающий ни идентичностями, ни светом, ни бытием как световым бытием, бытием мира нашего мира или мира образов.

Итак, ситуации пересекаются. Если ницшевская идея вечного возвращения дает нам понять положение человека в мире: он никогда не он сам, и он же вброшен в отрицание и истирание себя самого, но не себя самого, он отступление, – то совершенно то же видим с точки зрения языка. Быть в языке – это значит не давать ему состояться, не давать ему быть, отрицать –



что? – его внутреннюю геометрию, иными словами, такие его ходы, которые ведут к бытию, его фабулы. Перед нами, если угодно, анти-поэзис, такая настройка сознания автора, когда сидя перед пустым листом бумаги, он начинает с незнания, о чем писать, и удерживает это незнание, а именно, чтобы не состоялось никакого «пути» его героя, никакой конкретной цели, никакого его образа. Письмо это, в конце концов, отказ от образа, от мира образов, переход в письмо как таковое.

Есть ли у греков хоть что-то подобное? Но откуда нам знать. Перед нами интерпретации греков, магистральные или периферийные, но никогда не греки. И у нас есть интерпретация, которую оставил нам Бланшо. У его греков что-то подобное было.

Возьмем его текст «Взгляд Орфея», в котором, рискнем предположить, рассматривается основная оппозиция искусства: «произведение-глубина». «Произведение должно быть глубоким,» - так мы каждый раз думаем, так вот: должно ли оно быть глубоким, и если да, то в каком смысле?. Греческое произведение было глубоким, говорит Бланшо: «Греческий миф гласит: в творчестве преуспеешь, лишь если отдашься безмерному опыту глубины (опыту, признававшемуся греками необходимым для созидания; опыту, в котором произведение испытует сама его безмерность) ради него самого». Но уже в следующем предложении им сказано: «Глубина не уступает себя, предстывая лицом к лицу; она раскрывается, лишь сокрывая себя в произведении». Иными словами, произведение и греческое произведение, в частности, не предполагает глубины в привычном нам смысле. Она не «под» и не где-то «там». Она всегда здесь, глубина, она на поверхности. *Поверхность и есть глубина*. Поверхность, которой в случае Орфея является песнь об Эвридике, «глубина... раскрывается, лишь сокрывая себя в произведении»<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Бланшо М. Взгляд Орфея. // <http://lib.ru/INPROZ/BLANSHO/orpheus.txt>

В этом смысле произведение не терпит ни провалов, ни выпадений из времени, текста, души или мира, откуда бы поэта выкашивало вдохновение. Оно поверхность. Но о греках нам лучше известно другое: пускай, греки знают имманентное и поверхность как глубину, но это, скорее, о мире вещей. Греки знают вещи в их стереометрии и объемах, знают плотные глубокие вещи. Что касается их поэзии, то она тоже плотная, это плотные слова, о которых мы можем только мечтать, но она никак не мыслится как поверхность. О ней хочется думать как об опыте, вот именно что выпадающем из мира, как об опыте, который, завершая это выпадение и возвращаясь в мир, дает нам увидеть вещи в их плотности. Поэзия выводит или про-из-водит вещи за счет переподключения нас к миру: мы без конца отступаем от него в «дела» и болтовню о несущественном, а поэзия, схватывая наши тела, дает увидеть вещи в их существе. Как или за счет чего? Она побывала у их истока, которым полнится ее слово, она побывала на глубине.

Но откуда у нас эти глубинные греки? Конечно, это йенские греки, почти без изменений перекочевавшие к Хайдеггеру. Вместе с тем Бланшо не то чтобы любитель Йены. В одной из своих статей из «Бесконечной беседы» (1969) он пишет, что именно не так с романтизмом - незавершенность. Романтики настолько не умели заканчивать свои работы, им легче было умереть, чем закончить, пишет Бланшо, имея в виду Новалиса и незаконченную из-за смерти автора вторую часть «Генриха Офтердингена». И это не пустое, а незавершенность. По сути, это неумение быть целым, что про романтизм известно, – это всегда разрыв, известно равным образом, – это боль и образ жертвы. Но это *образ* жертвы. Образ, феномен, который, как прищепка для белья, не дает здесь состояться завершенности, так как он удерживает нас от перехода в полноту. Образ, который есть инверсия другого образа, образа ушедшего Бога: романтик, конечно, не Бог, не созданный по образу Бога человек, но человек, созданный по образу ушедшего Бога. Это жертва, которую Бог бросил в костер одинокой жизни, но это и открытка, которую Бог нам

присылает из небытия: на ней он в образе романтика. Образ, который так печален, что его никак не забыть, который так и будет нас здесь держать в жалости к самим себе, который не дает нам состояться, *завершить* свою работу, себя, раскрыть себя в безобразном, иначе говоря, в языке.

Таковы и греки глубины. Им мало поверхности вещей, им нужны еще мистерии искусства, потусторонние мистерии потустороннего бога, Диониса, который тот же Христос, младший бог потустороннего, бог, всегда куда-то ушедший, которого не захватить даже в мистериях, он иллюзорен. Греки – это образы иллюзорного бога, люди-иллюзии, что мы находим даже у раннего Ницше, видевшего ту же неизбывную необходимость: здесь мало мира Аполлона, грекам нужен еще и Дионис, потусторонняя глубина, в которой раскрывается истина мира.

Но не таковы греки Бланшо. Имея другое понимание мира, он имеет другое понимание греков. Это люди поверхности, которая и есть глубина, мы сказали. Здесь нет другой глубины, более глубокой глубины, чем эта глубина, будь то мир вещей или мир поэзии. Поэт никуда не спускается, Орфей никуда не спускается, поскольку некуда спускаться, так как нет места, куда можно было бы низойти: смерть здесь, Аид здесь, Эвридика здесь, она мертва, как мертв и Орфей. Здесь все мертво умиранием, которое и есть жизнь, и греки живы, живее нас, поскольку они знали смерть и ей жили, а именно, впускаяющим в себя опытом неизвестного. Это прочитывается в опыте Орфея, который дает нам Бланшо. Опыте, который состоялся в одно мгновение, мгновение взгляда, нарушившем песнь: нельзя было смотреть – так говорит нам мир, но так не говорит нам миф: не было бы взгляда, не было бы мифа. Таким образом, миф, поскольку в нем кроется взгляд, это всегда нарушение законов мира говорения, а греки были говорливым народом, как это понимает Бланшо.

Итак, говорливый народ, вот мы и подошли к грекам, которые хоть как-то понятны. Полисы, площади, войны – и все это сопровождается речами, это знакомо. Но знакомо ли грекам, что происходит, когда они говорят? Что это -

говорение? В «Животном из Ласко» Бланшо пишет о «Федре» Платона, выбирая в нем одну тему: язык. Сократ принимает живой язык устной речи и не принимает письмо и формульную речь, будь это речь жрицы или поэта. Известно, почему: письменная речь мертва и все вокруг себя мертвит. Бланшо о ней пишет: «В «Федре» Платон упоминает, чтобы его осудить, о странном языке: вот кто-то говорит – и, однако же, никто не говорит; это и в самом деле речь, но она не думает того, что говорит, и говорит всегда одно и то же, неспособная выбрать себе собеседников, неспособная ответить, коли ей зададут вопрос, и защититься, коли на нее нападут, – участь, которая обрекает ее на обращение где угодно, как придется, и сулит истине стать случайным посевом; доверить ей истину – значит обречь оную на смерть. И Сократ предлагает держаться от этой речи как можно дальше, как от опасной болезни, а выбрать истинный язык, каковым является язык изустный, в котором речь уверена, что найдет в присутствии того, кто ее выражает, живую гарантию».

«Доверить ей истину, значит обречь оную на смерть», – говорит нам Сократ Бланшо о письменной речи. Вместе с тем сам Бланшо как будто заставляет нас подумать о том, что между речью устной, формульной и письменной нет разницы по качеству, как сказал бы Бергсон. Это одно и то же, хотя бы и разной степени сжатия, от разреженного языка площади к более плотному языку храма, к сжатому в камень языку книги. В этом смысле, если язык книги или поэзии представляется Сократу мертвым, то не есть ли это общая интуиция о языке вообще, не есть ли так, что любой язык мертвит, а язык книги нам это только показывает? Не есть ли так, что поэтический язык мертвит, а миф об Орфее дает нам это понять? Не есть ли так, что мы в языке как в доме небытия, и что если у чего-то здесь и есть бытие, то только у самого языка, который не дает нам бытия, отнимает у нас бытие и не позволяет нам состояться? Язык, который есть как мертвящее нас принуждение неизвестного, а письменный и жреческий язык нам это предъявляет:

«Как и священная речь, написанное приходит неведомо откуда, без автора, без начала и тем самым отсылает к чему-то самому что ни на есть изначальному. За письменной речью не стоит ничье присутствие, зато она дает голос отсутствию, как и в оракуле, в коем глаголет божественное: в речи оракула сам бог никогда не присутствует и говорит, стало быть, отсутствие бога. И оракул – ничуть не больше, нежели письмена – не оправдывает себя, не объясняет, не защищается: не бывает диалога с написанным, как не бывает диалога с богом. Сократ пребывает в удивлении перед этим говорящим молчанием».

«Как и священная речь, написанное приходит неведомо откуда, без автора, без начала и тем самым отсылает к чему-то самому что ни на есть изначальному», – говорит Бланшо. Но это с равным успехом можно сказать и про устную речь. Что это? Звуки? – но что это, звуки? – как-то соединенные между собой звуки, – как, зачем, соединенные ли? – это что-то, непонятно что такое, если так подумать, – речь? – совершенно непонятная вещь, которая равным образом «приходит неведомо откуда, без автора, без начала и тем самым отсылает к чему-то самому что ни на есть изначальному»<sup>61</sup>. А, между прочим, к чему именно? Можно ли его достичь и занять его позицию, чтобы каждое слово было истинным? И да, и нет. С одной стороны, мы всегда и есть в этой ситуации, с другой – она всегда отступает, ее не схватить. Тем не менее ситуация понятна, и у греков она видна: это и есть история Орфея и Эвридики. Начало – это Эвридика, объект взгляда, сюда мы без конца отступаем, как к своему началу, как к самим себе, Эвридика – полнота Орфея. Но проблема в том, что Эвридики-начала сразу же нет, ведь в случае Орфея она тут же попадает в язык, в котором умирает, становясь своим образом. Иными словами, история Орфея и Эвридики это вовсе не история любви. Это история, которая показывает нам устройство языка и вместе с ним устройство мира. Мир – дом языка (небытия, истирания живого, единичного), который имеет взгляд как

<sup>61</sup> Бланшо М. Животное из Ласко // <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/108/bl28.html>

свой орган. Взгляд, который, странным образом, ничего не видит, так как не успевает видеть, ведь его объект тут же захватывается словом. Мир, если угодно, – это *беспредельное поле говорения*, поле, которое еще лучше сравнить с поверхностью воды, на которой, ее оживляя, постоянно появляются воронки, вокруг которых начинает совершаться кружения языка. Воронки – взгляды. Взгляды, которые, повторимся, слепы, но в том-то и дело, что которые безмерно видеть желают, но не могут – они могут только говорить. Говорить, как мы уже поняли, слепым языком, языком, не имеющим референтов, так как ни один референт не успевает здесь предстать перед означающим его словом.

В итоге перед нами необычные греки, но в этом все-таки что-то есть. Действительно, если нам привычнее думать о греках, к примеру, в смысле их пластики, то здесь, на самом деле, то же самое: как разреженный мир тел сгущается до скульптуры, так же свободный мир языка сгущается до формул и книг. Он завихряется вокруг взгляда и оставляют отпечаток этого завихрения: формулу или книгу. Формулу или книгу, в которых мы видим линейные смыслы, но которые нам показывают совсем другое: они есть отпечатки самого по себе языка, его модели, которые, выброшенные языком на собственную поверхность, дают нам понять его устройство. Язык – как дом небытия с его глазом, бесконечное поле говорения с его завихрениями. Человек именно здесь. Что касается греков Бланшо, то они лучше нам дают это понять: они как бы капсулированы в мир языка и пластики, в котором они живы, но мертвы, мертвы смертью, открытой неизвестному, которым смерть ширится и живет. Смерть, которая всегда хочет найти жизнь, как своего светлого двойника, но которая никак его не может схватить.

### 2.3. Делёз и греки

Если Фуко и интересовало пространство «по ту сторону» дискурса, то, скорее, на раннем этапе творчества. Он в основном занимается посюсторонним,

аналитикой того, как дискурсивные практики собирают субъекта, как субъект определяется техниками власти и техниками себя. Движение исследования Делёза предполагает обнаружение до-дискурсивных, до-культурных, до-антропологических, до-синтетических полей и затем обнаружение способов, какими они эксплицируются в мир. Это движение, обращающееся в этих поисках к античности, распадаясь на множество векторов, объединяется единой целью с громким названием: «низвержение платонизма» (или той мишени, которая именем платонизма названа). В самой постановке проблемы, как мы видели, особой новизны нет.

Обращаясь к Античности, Делёз в эпикуреизме Лукреция видит такую философскую позицию (натурализм), стремления которой направлены на демистификацию философии, на очищение философии от «пропитанности теологией». Задача (характерная, пожалуй, для всех французских интеллектуалов второй половины XX века) освобождения человека должна осуществляться через обличение всякого рода «теолого-эротическо-онейрических мифов». Таким «мифом» является всякая философия, которая стремится утверждать Тожественное (будь то эйдосы Платона, единая История Гегеля-Фихте или фрейдовский Эдип).

В этом отношении задача, которую перед собой видит Делёз, – укрепить множественность в противовес Единому, Тожественному. Нужно прочесть мир не как изначально данное тождество, а как изначально данную разнородность, сделав эту разнородность «единицей меры и коммуникации». Собственно, такой способ прочтения мира и полагает его как децентрированное нечто (т.е. мир становится ризомой, говоря термином, появляющимся на позднем этапе творчества Делёза). А собственно «мир», как понятие, пытающееся охватить некоторое целое, спокойно уходит в область представления без претензий на однозначную, тождественную референцию. Иными словами, задача не в том, чтобы различать Сущность и Явление (оставив их теперь в представлении), но в том, чтобы вообще отрицать

(посредством симулякров) модель и репродукцию. Тожество проговаривается через внутренние различия, а тождество различия предстаёт первичным. Такому стремлению соответствует задача утвердить симулякры как обладающие позитивной силой. «У Того же Самого и Подобного больше нет иной сущности, кроме *симуляции*, то есть выражения действия симулякра. Нет больше никакого отбора. Неиерархизированное творение представляет собой сгусток сосуществований и одновременность событий. <...> Симуляция – это фантазм как таковой, это эффект функционирования машинерии симулякра – дионисийской машины. <...> Симулякр основывает мир кочующих [номадических] распределений и торжествующей анархии. Отнюдь не будучи каким-то новым основанием, он поглощает все основания, вызывая всеобщий крах, – но крах как радостное и позитивное событий, как некую *без-основность...*»<sup>62</sup>.

Чтобы решить задачу «растождествления», требуется обнаружить «мотивации» платонизма. Эти мотивации Делёз обнаруживает в стремлении проводить различия между подлинником и копией. Но акцент требуется поставить на самом способе деления. Он состоит не просто в том, чтобы развести сущее по родам и видам, но в том, чтобы установить происхождение, «чистоту дворянской крови», выявив подлинных претендентов на звание Действительного, отделив их от претендентов неподлинных (утрируя: требуется найти арийское сущее). Так, в «Федре» подлинно любящие души выгодно отличаются от душ чувственных. Именно они лучше запомнили эйдосы вещей, пока имели удовольствие созерцать их во всей чистоте до прихода в мир. Аналогичное происходит и в диалоге «Политик». Делёз указывает, что и там и там имманентный механизм для оценивания претендентов задаётся мифом. При этом третий диалог Платона о делении, «Софист», таким мифом не обладает, что объясняется, по версии Делёза, отсутствием стремления найти подлинного претендента; наоборот, стоит задача

<sup>62</sup> Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. — 2-е изд. — М.: Академ. проект, 2015. С. 341.



найти претендента неподлинного, т.е. отличить подлинную модель от ложной копии (симулякра), нанеся по последней удар. Самое интересное состоит в том, что «после всех погонь за симулякром заглянувшему в бездну Платону, хотя бы и на мгновение, открылось, что симулякр не просто ложная копия, но что он ставит под вопрос само понятие о копии и модели»<sup>63</sup>. Сам Сократ становится до неразличимости похож на софиста.

Симуляцию невозможно мыслить в отрыве от вечного возвращения, потому что именно в нём «осуществляется низложение икон и низвержение мира представления». Делёз говорит про скрытое содержание вечного возвращения в противовес содержанию явному, которое должно быть снято как момент. В этом явном содержании вечное возвращение понимается как способ, с помощью которого демиург творит из хаоса мир в соответствии с вечными образами Тожественного. Скрытое же содержание состоит в том, что вечное возвращение не есть порядок, который противостоит хаосу; напротив, оно и есть хаос, «власть утверждающего хаоса». Само сущее должно быть понято симулякром; тогда «вечное возвращение – это фактически То же Самое или Подобное, но только потому, что последние симулируются или создаются с помощью симуляции под действием симулякра (воли к власти)»<sup>64</sup>.

Различие копии и симулякра коренится не в разной степени близости к идее; тогда симулякр был бы копией копии, а это не так. «Копия – это образ, наделённый сходством, тогда как симулякр – образ, лишённый сходства»<sup>65</sup>. Копия опирается на внутреннее сходство с Идеей, чем и конституируется подобие; симулякр же идёт «в обход идеи». Он только производит эффект подобия, обманом прикидываясь копией Того же Самого, в то время как на деле скорее есть копия Иного. Симулякр постоянно движется, переливаясь оттенками и цветами, маскирующими его под копию. Отдельно отмечается, что это движение вбирает в себя позицию наблюдателя так, что он «становится

---

<sup>63</sup> Там же. С. 332.

<sup>64</sup> Там же. С. 344.

<sup>65</sup> Там же. С. 334.

частью самого симулякра, а его точка зрения трансформирует и деформирует последний». Это и обеспечивает возможность софиста выстроить симуляцию. Короче говоря, претензии Делёза состоят в том, что постоянное чередование Одного и Иного, неудержимое становление должно быть остановлено во имя обеспечения сходства: «поставить предел становлению, упорядочить его согласно Тому же Самому, загнать в рамки сходства, – а ту часть, которая остаётся непокорной, затолкать как можно глубже, замуровать в пещере на дне Океана – вот цель платонизма, стремящегося обеспечить триумф икон (подлинных претендентов. – прим. *Е. М.*) над симулякрами»<sup>66</sup>. Всё это продельвается ради чёткого очерчивания границ представления, выдворения из него всего, что не соответствует иерархии Идея-Копия-Имитация (чистая тождественная модель, образцовое подобие, подобие подобия). Эта стихия представления составляет неизбывный элемент всякой философии, которая видит свою задачу в утверждении Того же Самого. Философия «постоянно озабочена отбором претендентов, отбраковкой всего эксцентричного и отклоняющегося во имя высшей завершённости, сущностной реальности или даже смысла истории»<sup>67</sup>.

С этими соображениями мы переходим к Эдипу, как он дан Фрейдом. Мы уже говорили о том, что Фрейд внёс свой вклад в разрушение тождества Я, введя инстанцию бессознательного. Открытие желającego производства – производства бессознательного – великая заслуга психоанализа. Однако эта заслуга, по словам Делёза, вскоре сводится на нет возникновением нового идеализма – идеализма Эдипа, который заменяет реальное производство бессознательного, в действительности похожего на завод, некоторым театром, который может лишь воспроизводить Одно и То же. Эдип подавляет желающее производство, потому что всякий симптом (индивида или цивилизации) сводится к Эдипу. В этом отношении теория Эдипова треугольника не производит никакого открытия, но лишь доводит до конца начинания

---

<sup>66</sup> Там же. С. 335.

<sup>67</sup> Там же. С. 337.

психиатрии XIX века, состоявшие в том, чтобы свести всю психологию к нормам моралистического дискурса, произведя насильственную эдипизацию субъекта (к этому относится, например, чувство вины, которым Фрейд наделяет бессознательное). Это не отрицает, однако, того, что существуют эдипова сексуальность, эдипова гомосексуальность и гетеросексуальность, кастрация и т. д. Речь о том, что они не суть действительные «формы производства бессознательного», т.е. есть и нечто иное. «Вместо того, чтобы обеспечивать, пытаться обеспечить возвращение всего бессознательного к неэдиповой форме и в неэдипово содержание желającego производства, аналитическая теория и практика постоянно способствуют обращению бессознательного к Эдипу, к его форме и содержанию»<sup>68</sup>.

В этом свете, нужно не просто обнаружить некоторую «доэдипову» топологию (которая сама бы отсылала к Эдипу как эволюционная ступень), но в том, чтобы показать желающее производство полностью неэдиповым. Делёз & Гваттари пишут, что «[шизоанализ] собирается провести дезэдипизацию бессознательного, дабы подойти к настоящим проблемам. Он задаётся целью достичь <...> регионов сиротского бессознательного, находящихся как раз «за пределами любого закона»...»<sup>69</sup>. На деле Эдип не является началом, структурным или историческим; в таком виде он существует только по видимости, как элемент идеологии. Всё разнообразие «рас, народов, классов, королевств» и т. д. сводится Эдипом к системе, где есть только мама, папа и Эго. Вместо эдиповой системы координат Делёзом предлагается совершенно иная система координат производства и желających машин, потоков и их срезов. Эти потоки ускользают от всяких кодировок, а Эдип — лишь один из способов «кодировать неcodируемое», ловушка, которая ставится желанию, старая метафизическая операция универсализации.

<sup>68</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екб: У-Фактория, 2007. С. 121.

<sup>69</sup> Там же. С. 133.

XX век, мысль XX века – это кроме прочего постоянное нападение на Гегеля (у Деррида, кажется, нет ни одного текста, где он бы не «набрасывался» на немца). В этом отношении интересно отметить тот ход, который Делёз совершает в работе «Что такое философия?». Здесь он говорит, что этим вопросом – что же это за искусство: искусство философии? – впору задаваться в тот момент, когда собственная жизнь приближается к концу. Когда близка смерть. (Отметим себе этот момент: скоро мы снова столкнёмся с вопросом о смерти – у стоиков). Если у Гегеля есть само понятие «истории философии», где каждый мыслитель имеет свою «полочку», своё место, которое он по праву занимает в истории самопознания Духа, то Делёз, кажется, уничтожает саму связь слов «история» и «философия». За счёт чего? За счёт введения понятия «Концепта». Концепт и есть философское понятие, но оригинальным образом понятое.

Каждый философ настолько философ, насколько он производит концепты. Но что такое концепт в своём существе? Концепт – это своего рода «инструмент», зачастую сделанный «на коленке», «под ключ», для решения какой-то проблемы. *Epoche* Гуссерля – это концепт, *cogito* Декарта – это концепт, *эйдос* Платона – это концепт. Философия – это творчество концептов. Такое понимание вопроса смещает акценты. Мы привыкли смотреть на философию как на... «вычленение» истин из мира. Тогда философов можно сравнивать, определять, кто прав, кто неправ, по степени того, насколько «точно» они вычленили истину из мира. Но здесь у нас возникает другое понимание. Бессмысленно, говорит Делёз, спрашивать, прав Декарт или нет: *cogito* – это инструмент, вводимый для решения насущной проблемы. Конечно, сам Декарт вряд ли так это мыслил – он-то как раз стремился «вычленить» истину. Мы можем взять *epoche* Гуссерля. Это понятие, введённое определённым человеком, принадлежащим к определённой культуре, жившим в определённое время. Время времени рознь; времена нельзя отождествлять – во многом из-за того, что Фуко мог бы назвать эпохальными «системами

мысли»<sup>70</sup>. И, однако, находимся мы в Греции времён Сократа, в Германии времён Бисмарка или в России времён... сегодняшних, *нет иного способа войти в философию, кроме как совершив это самое гуссерлевское ероне*: только отбросив естественную установку, выйдя из бурного течения реки жизни, «присев на бережку», изумившись непонятному, удивившись понятному, отказавшись принимать очевидность во всей её очевидности... — только так можно оказаться в ситуации философского вопрошания. Это знали греки. Они чувствовали это нутром. Кажется, эту мысль философия на какое-то время забыла, по крайней мере — отодвинула в сторону в погоне за «абсолютной истиной», ясностью и очевидностью. Предлагая смотреть на философию как на творчество концептов, Делёз в некотором отношении наполняет смыслом «историю» философии. Каждый мыслитель, трудившийся на поприще дела философии, более не «марионетка в руках Духа», через него постепенно раскрывающего свои истины, но творец, стоящий против хаоса и вяжущий сети, чтобы этот хаос обуздать. Так греки становятся снова актуальны. С них смахнули пыль, они действуют *здесь и сейчас*.

## 2.4. Фуко и греки

Здесь мы подошли к фигуре, представляющей для нас особый интерес. Даже, скорее, к одному тексту, а именно к «Герменевтике субъекта». Как отмечает тот же Хабермас, «Фуко называет Батая в числе своих учителей. Естественно, Батай восхищает и завораживает его тем, что противостоит цивилизаторскому напору наших просвещенных дискурсов о сексуальности и хочет возратить экстазу (как сексуальному, так и религиозному) его собственный, специфически-эротический смысл. Но прежде всего Фуко восхищает в Батае мыслитель, который стремится вырваться из оков языка торжествующей в своей победе субъективности»<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> См. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.

<sup>71</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Изд-во «Весь Мир», 2003. С. 147.

При этом движение мысли Фуко обозначает и обратный интерес. Если Ницше или Батай интересуют потусторонние вещи, то Фуко обращается к античности скорее не дионисийской, а аполлонической. С целью – в духе проекта генеалогии знания – проследить формирование того, что впоследствии становится субъектом. Субъектом, т.е. чем-то, включённым в очень определённые сетки и матрицы. Одной из таких сеток является закон – закон в прямом смысле, как норма юридического права. «Какое бы давление ни оказывал полис, как бы ни важна была идея закона (*nomos* – обычай, закон), как бы глубоко ни проникала религия в греческое мышление, ни политические структуры, ни законы, ни требования религии никогда не могли диктовать греку или римлянину, но прежде всего греку, как он должен поступать в тех или иных жизненных ситуациях. И, главное, они не были в состоянии объяснить ему, как он должен выстроить свою жизнь»<sup>72</sup>. При этом свою философскую задачу Фуко видит в том, чтобы продемонстрировать, что «сам закон в качестве эпизода или переходной формы принадлежит истории. <...>[Что закон есть] лишь один из возможных аспектов применения субъектом к себе самому той или иной технологии»<sup>73</sup>. Иными словами, задача вообще в том, чтобы «расшатать», показать генезис того, что часто принимается за самоочевидное, в данном случае – закон, каким западный субъект его знает. Закон, т.о., это «только» сетка, нормирующая субъекта в его изначальной случайности и неопределённости. При взгляде с другой стороны субъект вырисовывается как то, что этому нормированию законом противостоит. В этом свете субъект вырисовывается как субъект этический, для которого вопрос «как быть?» является открытым.

Вопрос этоса, вопрос искусства жизни, был, с определёнными оговорками, главным для античности. Сама античность распадается на несколько условных этапов (архаический, платоновский, эллинистический,

<sup>72</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. С. 485.

<sup>73</sup> Там же. С. 131.

римский), и необходимость заботы о себе, вокруг которой Фуко выстраивает исследование, проявляется в разные периоды по-разному. Забота о себе, этот принцип, какой Сократ предлагает Алкивиаду для решения его текущих жизненных задач, существовал в Греции с архаических времён. Плутарх приводит слова спартанца Александрида, относящиеся к глубокой древности. Когда того спросили, почему спартанцы не обрабатывают землю сами, а отдают на обработку илотам, Александрид ответил: чтобы было время заниматься собой. При этом забота о себе не являлась философским принципом. Речь идёт только об аристократической привилегии: тот, у кого есть рабы, выполняющие за него материальную работу, имеет свободное время, досуг, который посвящает заботе о своей добротности, «годности» к бытию. Однако Платон устами Сократа меняет смысл древнего принципа, вкладывая в него новое содержание и поднимая ряд связанных с ним проблем.

Отправной точкой исследования Фуко, поэтому, является диалог «Алкивиад I». Экспозиция диалога хорошо известна: Алкивиад, молодой юноша из знатного рода, хочет заняться политикой, выступать с речами в Совете и управлять городом. Однако в силу сложившихся обстоятельств он уступает по разным параметрам своим как афинским, так и персидским и спартанским ровесникам, с которыми ему в будущем придётся столкнуться как с противниками. Он не может сравниться с ними ни образованием, ни богатством. Значит, ему нужно что-то такое, что даст ему преимущества. По ходу диалога Сократ предлагает Алкивиаду подумать о себе и фирменными методами доводит Алкивиада до расстройств. Но сразу его успокаивает: «Сейчас ты как раз в том возрасте, когда необходимо чувствовать такие вещи» (127e.)<sup>74</sup>. В таком возрасте, когда нужно заметить собственное незнание и позаботиться о себе (*epimelêthênai seautou*).

---

<sup>74</sup> Платон. Алкивиад I. // Платон. Сочинения в четырёх томах. Т.2. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1993.

Озабочение собой требует взгляда на себя. Отсюда встаёт вопрос: что такое «я сам» (auto to auto)? Ответ: «*Psukhês epimelêteon*»: я сам – это душа. Ответ достигается Сократом очищением всякого действия до того, кто действует. Этот «деятель» – это душа, понимаемая как субъект действия (а не душа как «субстанция» (конечно, такого термина греки не знали), как она встречается в других диалогах Платона). В истории практик себя это понимание имеет большое значение. Фуко приводит описание теории и практики заботы у Эпиктета. «Озаботиться собой как «субъектом чего-то», определённых действий – субъектом инструментального действия, взаимоотношений с другими, субъектом поведения и действия вообще, а также субъектом по отношению к себе самому. И только о таком себе самом, об этом пользующемся, ведущем себя, вступающем в такой тип отношений субъекте надлежит всемерно печься. Заботиться о себе как о субъекте *khêsis*»<sup>75</sup>. (Это отличается, например, от заботы врача, который, даже когда он лечит себя, заботится о теле, а это другое).

Когда выяснено, что такое это «сам», встаёт вопрос: в чём должна состоять забота? Ответ: в том, чтобы знать самого себя. Эти слова дельфийского оракула (*gnôthi seauton* – познай самого себя) всплывают в диалоге три раза, каждый раз на новом витке своей силы. Забота о себе должна заключаться в познании себя. «Все усилия платонической мысли, связанные с заботой о себе, будут заключаться именно в том, чтобы, восстанавливая, перегруппировывая известное число этих доплатоновских, архаических, существовавших ранее практик, упорядочить их, подчинить их великому принципу «познай самого себя». Отступить в себя нужно именно для того, чтобы познать себя; отрешиться от ощущений, вводящих нас в заблуждение, нужно именно для того, чтобы познать себя; закрепить свою душу на неподвижной оси так, чтобы она с неё не съехала и не была захвачена чем-то внешним, нужно именно для того, чтобы познать самого себя.<...>

<sup>75</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. С. 73.



[Философия] была вынуждена сделать упор на *gnôthi seauton* и, стало быть, обречь забвению, отодвинуть в тень, на периферию, вопрос заботы о себе»<sup>76</sup>. При этом Фуко оговаривается, что самопознание и забота тесно переплетены и с разным весом, но вместе будут присутствовать в греческой, эллинистической и римской мысли. Но, чтобы высветить феномен, часто требуется показать крайности<sup>77</sup>.

Условие этого самопознания, по выражению Фуко, – «некоторое сущностное тождество». Речь идёт о метафоре взгляда. «Взгляд видит себя в самом видении. То есть акт видения, позволяющий взгляду уловить себя самого, возможен только в другом акте видения, а именно во взгляде другого. <...> Душа увидит себя не иначе, как направив взгляд на то, что принадлежит той же сущности, что и она, и точнее – погружаясь в свою собственную стихию, поворачиваясь, прилаживая свой взгляд к самому началу, составляющему природу души, т.е. к разумению и познанию (*to phronein, to eidenai*)»<sup>78</sup>. Начало это, в котором душа должна себя узнать – начало божественное. Вырисовывающийся сюжет таков: чтобы познать себя, требуется познать прообраз, божественное, т.е. тождественный себе исток, ухватить его во всей его чистоте, повернувшись к себе, взглянув на себя. Обладая этим истоком, совершив «восхождение/нисхождение» к божественному началу, душа может, развернувшись обратно к миру, отличить истину ото лжи, добро от зла и т.п. Умея отличить, душа сможет правильно поступать и правильно управлять городом. В финале диалога Алкивиад говорит, теперь будет заботиться о справедливости (*dikaiousunês*). О справедливости, потому что это

<sup>76</sup> Там же. С. 84.

<sup>77</sup> В этом свете, Фуко видит необходимость восстановления в правах заботы о себе по сравнению с самопознанием. Этот сюжет требует отдельного рассмотрения, но вскользь можно отметить, что Фуко с определённым скепсисом относится к тому, что он называет «картезианским моментом» в философии, т.е. к сведению всей полноты бытия субъектом исключительно к вопросу познания. Условно разграничивая мыслителей по принципу внимания к заботе о себе, к тому, что он называет «духовностью», он противопоставляет философов «классического» и «неклассического» типа. К первым относятся Декарт, Лейбниц и прочие; ко вторым – Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер. Характерно, что ко вторым относится и Гегель. У последних, по мысли Фуко, познавательный акт связан с преобразованиями в самом существе субъекта. И магистральная линия философии XIX века видится Фуко в том, чтобы вернуть структуры «духовности» в философию, от которых та со времён Декарта пыталась отойти.

<sup>78</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. С. 86.

движение к божественному началу, к самой сущности мудрости (*dikaïosunê*). Именно движение к справедливости даст ответ на вопрос: «Как хорошо управлять городом?». Иными словами, понять, в чём состоит *dikaïosunê* нужно, чтобы стать субъектом политики, точнее, это понимание одновременно выполняет две функции: и очищает «себя», и делает политиком. Здесь имеет место мотив припоминания: созерцая себя, душа одновременно вспоминает, что она всегда знала, и это даёт возможность учредить жизнь полиса правильным образом. И идея, которая проходит через «Государство», состоит в том, что забота о полисе, его благосостоянии, обернётся пространством для заботы о себе. Процветание рода, можно сказать, обеспечивает процветание индивида. Такова платоновская постановка вопроса.

Фуко последовательно показывает, что на пути от Платона через эпоху эллинизма к Риму в этой постановке происходят существенные перемены. Как уже было сказано, во времена Сократа имеют место два положения. Во-первых, заботиться о себе нужно не в преклонном возрасте, когда исправить уже ничего нельзя, а на пороге зрелости. Во-вторых, требование заботы, предъявляемое Алкивиаду, имеет своей конечной целью возможность грамотно управлять другими. Стало быть, есть два ключевых момента.

Первый ключевой момент – это возраст. Греки имели к старости двоякое отношение. С одной стороны, старость – это опыт, способность раздавать советы. Но старость, наставляя молодых, зависима от молодости: молодые трудятся и защищают город. Старость, таким образом, почитается, но состариться никто не спешит. Постепенно ситуация меняется и уже римлянин Сенека рад тому, что он старик, что он достиг той точки, где ему «удалось догнать себя», найдя все радости и удовольствия в себе самом. Это касается, как отмечает Фуко, важной для греческой и римской этики темы: темы деления жизни. Сенека протестует против деления жизни на отрезки, каждый из которых должен проживаться своим особым образом; напротив, всю жизнь стоит проживать как одно целое движение к закату. Речь о том, чтобы ни на что

в жизни особо не рассчитывать, не строить иллюзий, пытаюсь избежать страданий и невзгод, не ожидать от жизни ни богатства, ни славы, ни удовольствий. И такая жизнь имеет своим «полюсом притяжения» старость. Но здесь важно понимать, что речь не только и не столько о возрасте. Старость должна быть создана, сделана, это «старость, требующая упражнения и труда»<sup>79</sup>. Так в I-II веках вырисовывается «особо тесная связь между практикой себя и старостью, практикой себя и, стало быть, самой жизнью, коль скоро она составила с жизнью одно целое. Целью жизни стало приготовление к старости, а сама старость предстала высшей точкой существования, возможностью полного самоосуществления субъекта»<sup>80</sup>. На примере Сенеки мы сталкиваемся с новым, по сравнению с платоновским, соотношением заботы о себе и времени, когда эта забота должна осуществляться.

Второй ключевой момент состоит в том, что это отношение частного и политического меняется на пути к I-II векам. Забота о себе становится самодостаточным явлением, нужда которого исходит теперь не из заботы о других. Наоборот, фундаментальным, онтологическим отношением, обосновывающим всякое действие, становится отношение к себе. Фуко говорит, что «начиная, по меньшей мере, с киников — с постсократиков: киников, эпикурейцев, стоиков и т.д. — философия всё больше и больше склонялась к тому, чтобы обрести свое определение, свой центр тяжести и свою цель в чем-то таком, что называлось *tekhnê tou biou*, т.е. в искусстве, в науке существования, в технике жизни»<sup>81</sup>. И если у Платона мы обнаруживаем некоторое стремление «сделать человека человеком», вычленив его «сущность» посредством умозрения, то в этом позднем периоде можно пытаться говорить о движении из области *mathêsis* в область *askesis*, т.е. из области теоретизирования к практике. При этом, конечно, всё не так линейно.

---

<sup>79</sup> Там же. С. 130.

<sup>80</sup> Там же. С. 146.

<sup>81</sup> Там же. С. 201.

Фуко оговаривается, что и у самого Платона *philosophia* – это *askêsis*. Поэтому речь идёт скорее о смене смысла этой аскезы, этой аскетики, о «двойном смещении» позднего смысла (в римском стоицизме и эпикуреизме) относительно аскезиса платоновского. Фуко выделяет, во-первых, это смещение комплекса философских упражнений с императива самопознания: он говорит, что самопознание перестаёт быть «осью аскезы»; во-вторых, это смещение самого самопознания с момента распознавания в себе божественного. Если у Платона душа должна повернуться к себе, увидеть свою подлинность, то у Сенеки, Эпиктета и прочих идея скорее в том, чтобы учредить эту подлинность посредством усвоения услышанных, прочитанных истин. Истину надлежит не столько обнаружить в себе, припомнить ту самую одну, универсальную истину, сколько постоянной работой приобретать эту истину извне, глубоко укоренить её в себе, вытачивать собственное понимание, имея конечной целью себя, т.е. собственную жизнь и деятельность. В конечном итоге, речь о том, чтобы сделать себя, – через тяжёлый труд, – субъектом. На место отыскания в себе божественного приходит, по выражению Фуко, «непрестанное беспокойство и подозрение»; теперь задача состоит в том, чтобы выискивать следы собственных ошибок и слабостей. Это роднит философию и медицину; Плутарх указывает, что они «суть *mia chora* (одна и та же область, одна страна)»<sup>82</sup>. Далее, поскольку аскеза эволюционировала в христианстве, задача подозрения в отношении себя идёт дальше и состоит теперь в отыскании в себе Дьявола, злого начала. С другой стороны, если отойти назад, от христианской аскезы к аскезе философской, то можно обнаружить, что целью её, в противовес христианству, является не подчинение жизни закону, норме, правилу. Жизнь должна быть построена, посредством аскезы, как произведение искусства. А сделать шедевр, обладающий уникальным стилем, подчиняясь правилам, нельзя. Чтобы сделать нечто уникальное, нужно отбросить правила (однако, зная их). «По представлениям римлянина или грека, повиновение

---

<sup>82</sup> Там же. С. 114.

правилу, или просто повиновение, никогда не позволит создать прекрасное произведение»<sup>83</sup>.

Стало быть, это отличное от нашего понимания значение слова «аскеза». Для нас смысл аскезы, заданный, в общем-то, христианской традицией, предполагает отказ от себя, ограничение себя в чём-то, и, наконец, подчинение себя закону: аскет выдумывает себе соблазны, чтобы бороться с ними. Аскеза практики себя эллинизма и римской эпохи – это способ *собрать себя* с помощью упражнения. И «главной и непосредственной задачей askêsis, если принять во внимание её конечную цель, каковой является установление полновесного и независимого отношения к себе самому, будет *paraskeuê*, подготовка себя, экипировка». Это *экипировка, которая поможет при столкновении с возможными событиями и невзгодами*. Это «совокупность, определённая, продуманная последовательность процедур, пригодных для того, чтобы сформировать у индивида, окончательно укоренить в нём, периодически приводить в действие и при необходимости укреплять эту самую *paraskeuê*. Askêsis – это то, что позволяет говорению истины – обращённой к человеку истинной речи, с которой он обращается к себе самому, – стать его способом быть человеком»<sup>84</sup>. Во-первых, не отказаться от себя, чтобы раствориться в чём-то ином, но, наоборот, положить себя, заложить прочный фундамент себя, сделав себя последней целью собственного существования. Так, Эпикур говорит, что надо философствовать для себя, а не для Эллады<sup>85</sup>. Далее речь не идёт о подчинении закону; аскеза – это способ связать субъекта с истиной. Христианская аскеза, по словам Фуко, с её выработавшимся элементом исповеди – это самоотречение, объективация субъекта в истинной речи. Напротив, аскеза, как мы встречаем её, например, у Сенеки, состоит в том, чтобы сделать известное тебе своим, сделать истинные речи, которые передала философская традиция, своими, чтобы самому стать субъектом истинной речи.

<sup>83</sup> Там же. С. 459.

<sup>84</sup> Там же. С. 354.

<sup>85</sup> Épikure. Sentence 76 // Lettres et Maximes, P. 267.

Дело не в том, чтобы от чего-то отказаться; наоборот, нужно приобрести что-то, изначально не данное. Цель этой аскезы – именно обзавестись *paraskeuê*, оснасткой, щитом, который даст возможность быть собой.

Во времена Римской Империи, когда властные полномочия отчуждаются от многих в пользу одного, жизнь начинает пониматься как испытание, а философ, в связи с этим, по крайней мере, тот, кого можно назвать субъектом заботы, предстаёт в образе борца, атлета. Образ атлета, разумеется, не случаен. Он возникает в виду представления о жизни вообще как о противостоянии непредвиденным ударам, наносимым случаем и другими. Чтобы справиться с этими ударами и нужна *paraskeuê*, «снаряжение, та самая подготовка субъекта и души, которая вооружает их должным образом, снаряжает всем необходимым и достаточным на все случаи жизни. *Paraskeuê* – это именно то, что позволит отразить всевозможные атаки извне и соответствовать требованиям, выставляемым внешними обстоятельствами»<sup>86</sup>. В этом свете хороший атлет это не тот, кто изучил массу разных приёмов. Хороший атлет – тот, кто выучил и хорошо усвоил набор простых приёмов, очень универсальных и действенных, которые пригодятся в наибольшем количестве ситуаций, т.е. помогут в любой ситуации, в которой только доведётся оказаться. В этом смысле *paraskeuê*, оснастка, представляет собой как раз такой набор приёмов, необходимых практик, речей и жестов. Нужно твёрдо засечь в памяти истинные речи, высказывания, услышанные, прочитанные или высказанные лично. Необходимо учесть ещё один момент, а именно переход, совершаемый, посредством практик (воздержания, медитации, размышлений о смерти, о будущих бедствиях и т.д.), от истинных речей к этосу, к привычке, обычаю (мы можем припомнить ход Аристотеля: поступайте добродетельно всё время и добродетель войдёт в привычку).

---

<sup>86</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. С. 267.

Если этот переход совершён, то этот *logos*, эти истинные речи станут укрытием, родной крепостью. Эта крепость – то искомое место, откуда можно само-стоятельно поступать, место, где можно спастись (т.е. установить к себе такое отношение, когда нет нужны ни в ком, кроме самого себя). Наконец, это место, сохраняющее заботящегося о себе от нападков внешнего (будь то стремящаяся растворить в себе повседневность, власть или «большинство»); это место, своими стенами отделяющего его от *hoi polloi*<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Фуко указывает, что это выражение буквально означает «многие» или «многочисленные» и после Платона его относят к большинству, которому противопоставляется компетентная и знающая элита (пример такого употребления – в «Критоне», 44b–49c, где Сократ показывает, что в случае этического выбора мнение большинства ничего не значит. См. прим. 14 к лекции от 13 января 1982 г., час второй.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ситуация, в которой мы находимся, – это ситуация после смерти Бога. И хотя, как метко отметил Хайдеггер, свет этой Звезды ещё долго будет светить нам, Бог умер – окончательно и бесповоротно. Учитывая, какое количество времени наша культура жила с «живым» Богом, т.е. со способностью соотноситься с ним, обращаться к нему, уповать на него, имея его в качестве фундамента, на который можно опереться и т.д., ситуация, в которой оказались мы, по меньшей мере, затруднительна.

Обращая взор на предшествующие нашему времени тысячелетия жизни европейского духа, мы обнаруживаем, что наша ситуация во многом похожа на ситуацию античности: от времени Афин после Пелопоннесской войны до времени Римской империи. Это времена крушения гомеровского мифа (говоря нашим языком: крушения метарассказа) – ситуация сократического вопрошания, как правило, не заканчивающегося однозначными ответами, но самим своим движением поднимающего вопросы и проблемы. Поэтому неслучайно, что античность оказывается актуальной.

Однако, какая это античность? Ясно, что постмодерн откроет нам другую античность, нежели была до этого. Это не античность Гегеля, включённая в прямую линию самопознания Мировой Идеи, это не античность романтиков; это не античность, в которой всегда есть разделение на мир эйдосов и чувственный мир, который похож на разделение пролетария и буржуа («воздушный» пролетарий, живущий высокими идеалами всеобщей справедливости и низменный буржуа, погрязший в разврате накопления). Нет более деления античности на «хорошего» Платона и «плохих» софистов.

Античность в постмодерне подаётся по-другому. Как правило, философы постмодерна стараются найти те области, в которых человек выходит в поле имманентного. Это может быть древнейший миф (Бланшо, Батай), это может



быть дионисизм или эпикуреизм (Делёз), это может быть стоицизм или кинизм (Фуко, Слотердаик). Перед нами другая античность, авторитет которой заставляет нас задуматься о нашем собственном бытии. Смотря на такую античность, героическую в высоком смысле слова, мы и для самих себя понимаем, что не можем рассчитывать на внешние нам силы, будь то природа, Бог, структуры сознания или Другой; мы можем рассчитывать только на себя и вопреки всему себя производить.

Разумеется, исследование не может быть остановлено в настоящей точке – перед ним ещё множество задач. Во-первых, само состояние постмодерна (взятого в этом широком, негативном по отношению к Модерну смысле) нужно прояснять до конца, проясняя тем самым, где мы находимся. Представляется, что наша эпоха не определила ещё себя позитивно. Возможно, это произойдёт в скором времени; возможно – спустя века. Во-вторых, хотя античность всегда актуальна, она всегда актуальна в контексте того времени, из которого к ней обращаются. Это значит: она всегда прочитывается по-разному. Даже сегодня у нас не один образ античности.

Если мир – это хаос; если, по меткому выражению Гераклита, век – это дитя, играющее в песейю<sup>88</sup>... То нам остаётся признать, что эпохальные «напыления» на мир меняются, мир же в своей неопределённости – остаётся. И в этом мире мы вынуждены каким-то образом держаться, раз за разом устанавливая себя и очерчивая своё место.

---

<sup>88</sup> «Век — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле!» [доел. «Эон — ребенок, играющий в песейю, ребенку принадлежит царская власть»]". Фрагменты ранних греческих философов. Пер. с древне-греч. и ред. А.В. Лебедева. — М.: Наука, 1989. С. 242. Об этом и других метких выражениях Гераклита см. там же.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Альтюссер Л. За Маркса. / Пер. с фр. А.В. Денежкина. — М.: Праксис, 2006.
2. Аристотель, Физика // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Том 3. — М.: Мысль, 1981.
3. Батай Ж. Братства, ордена, тайные общества, церкви // Коллеж социологии. — СПб., 2004.
4. Батай Ж. Внутренний опыт. — СПб., 1997.
5. Батай Ж. Солнечный анус // Предельный Батай. — СПб., 2006.
6. Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.Н.Зенкин. — М.: Ладомир, 2006.
7. Бланшо М. Взгляд Орфея. // <http://lib.ru/INPROZ/BLANSHO/orpheus.txt> 03.05.2016.
8. Бланшо М. Животное из Ласко // <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/108/bl28.html> 03.05.2016.
9. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб., 1994.
10. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. — СПб.: Изд-во «В. Даль», 2006.
11. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1. — СПб.: Наука, 1993.
12. Гигерич В. Ракета и стартовая площадка / Митин журнал, вып.53, 1996.
13. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И.Молчанова. — М.: Академ. проект, 2010.
14. Декарт Р. Размышления о первой философии // <http://www.psylib.org.ua/books/dekar02/index.htm> 03.05.2016.
15. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. — 2-е изд. — М.: Академ. проект, 2015.
16. Делёз Ж. Марсель Пруст и Знаки. Мистерия Ариадны по Ницше // [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/del\\_mars/04.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/del_mars/04.php) 03.05.2016.

17. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екб: У-Фактория, 2007.
18. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — СПб.: Алетейя, 1998.
19. Евстропов М. Н. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. — Томск, 2012.
20. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Славой Жижек; пер. с англ. С. Шукиной. — М.: Изд. дом. «Дело» РАНХиГС, 2014.
21. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)). Пер. с фр. А.Черноглазова. — М.: Изд-во «Гнозис», «Логос», 2009.
22. Лейрис М. От батаевского невозможного к невозможным Документам // Предельный Батай. — СПб., 2006.
23. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — СПб.: Алетейя, 2015.
24. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — М.: Академ. проект, 2010.
25. Ницше Ф. Антихрист. // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. — М.: «Мысль», 1990. С. 613-614.
26. Ницше. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная революция, 2005.
27. Ницше. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. — М.: «Мысль», 1990.
28. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. // Пер. с нем. Ю. Антоновского. — СПб.: Лениздат, 2014.
29. Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека // <http://www.platonizm.ru/content/piko-della-mirandola-rech-o-dostoinstve-cheloveka> 03.05.2016.
30. Платон. Алкивиад I // Платон. Сочинения в четырёх томах. Т.2. / Под общ.ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1993.

31. Платон. Государство // Платон. Сочинения в четырёх томах. Т.3. / Под общ.ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994.
32. Платон. Политик // Платон. Сочинения в четырёх томах. Т.4. / Под общ.ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994.
33. Платон. Тимей // Платон. Соч. в четырёх томах. Т.3. Ч.1. / Пер. с древне-греч. С.С. Аверинцева. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007.
34. Платон. Федон // Платон. Сочинения в четырёх томах. Т.2. / Под общ.ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1993.
35. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Сочинения. — СПб.: Наука, 2008.
36. Фрагменты ранних греческих философов. Пер. с древне-греч. и ред. А.В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
37. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007.
38. Фуко М. Ницше, Генеалогия, история // <http://nietzsche.ru/look/xxb/fuko/>
39. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой — СПб.: А-cad, 1994.
40. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. / Пер. с нем. — М.: Изд-во «Весь Мир», 2003.
41. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем.; Сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В.В.Бибихина. — СПб.: Наука, 2007. — с. 88.
42. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. — М.: Республика, 1993.
43. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. — М.: Республика, 1993.
44. Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. — М.: Праксис, 2004.
45. Arendt H. // The Listener. Aug. 6, 1964. P. 185–187, 205.

46. Bataille G. Chronique nietzscheenne // *Acéphale*, n°3/4, juillet 1937.
47. Bataille G. La conjuration sacrée // *Acéphale*, n°1, 24 juin 1936.
48. Bataille G. Propositions // *Acéphale*, n°2, 21 janvier 1937.
49. Bataille G. La pratique de la joie devant la mort // *Acéphale*, n°5, juin 1939.
50. Lévinas E. Reality and Its Shadow // *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis— The Hague: Martinus Nijhoff, 1987.
51. Épikure. Sentence 76 // *Lettres et Maximes*
52. Hart K. The dark gaze. Maurice Blanchot and the sacred. — Chicago, 2004.